Spuren binitarischer Denkweise
im Abendlande seit Tertullian.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Licentiatenwürde
welche mit
Genehmigung der hochwürdigen theologischen Fakultät
der vereinigten Friedrichs-Universität
Halle-Wittenberg
am 13. Dezember 1902, vormittags 11 Uhr
zugleich mit den angehängten Thesen
öffentlich verteidigen wird

Waldemar Macholz
Studien-Inspektor am Kgl. Predigerseminar zu Naumburg am Queis.

Opponenten:

Herr cand th. Hans Schmidt } z. Z. in
Herr cand. th. Alexander Warko } Wittenberg

Druck von Ant. Kämpfe in Jena.
1902.

Die vorliegende Dissertation stellt in mannigfach veränderter Gestalt etwa den dritten Teil der Arbeit dar, die die hochwürdige theologische Fakultät Halle als Licentiatenarbeit approbiert hat: „Der binitarische Monotheismus von Sardika im Zusammenhange der binitarischen Traditionen des Abendlandes untersucht. Mit einem Anhange: Zur Umbildung der christologischen Anschauung des Hilarius von Poitiers" — das war Titel und Inhalt jenes grösseren Ganzen. Persönliche Verhältnisse verhinderten die rechtzeitige Drucklegung. Die weiterführenden Forschungen des Herrn Professors D. Loofs im Sommer d. J. (Sitzungsberichte d. Berliner Akademie 26. Juni und Real-Encyklopädie Bd. XII, p. 250—265) nötigten mich dann, die beabsichtigte Veröffentlichung vorläufig aufzugeben, damit wenigstens ein Ausschnitt aus ihr in einer — freilich nicht durchgreifenden — Bearbeitung in absehbarer Zeit als Dissertation vorgelegt werden könnte. Sobald es mir möglich ist, werde ich weitere Abschnitte dieser Veröffentlichung folgen lassen. Der Verf.

Hermas ist im nachapostolischen Zeitalter der markanteste Vertreter der Gotteslehre, die Loofs zuerst R. E.[3], Bd. IV, p. 26_{35} ff. mit dem Namen „binitarischer Monotheismus“ bezeichnet und folgendermassen charakterisiert hat: „Hier erscheinen Gott und der hl. Geist, der als in dem geschichtlichen Christus incarniert oder offenbart gedacht wurde, als mehr oder minder deutlich hypostatisch unterschiedene Grössen, doch aber kann nicht von einem pluralistischen Monotheismus geredet werden, weil es nicht schwierig erschienen sein kann, Gott und seinen Geist als Einheit zu denken.“

Spuren analoger Denkweise lassen sich, wie wiederum Loofs mehrfach gezeigt hat, bei verschiedenen christlichen Schriftstellern des Abendlandes[1]) nachweisen. Solchen Spuren in der abendländischen Theologie seit Tertullian nachzufolgen, ist die Absicht dieser Untersuchung.

Sie geht mit Bedacht nicht von einer genaueren und reicheren Defintion des „binitarischen Monotheismus“, als sie in den eben citierten Sätzen vorliegt, aus, obgleich Loofs diese Charakteristik neuerdings selbst als nicht ausreichende Kennzeichnung der Eigenart des „Binitarismus“ erachtet.[2]) Es wird, denke ich, ratsamer sein, den Beobachtungen der folgenden Abhandlung das Geschäft zu überlassen, neue Züge dem Bilde einzufügen. Nur das sei hier gleich beigefügt, dass die binitarische Theologie sich mit einer ökonomischen Trias, ja Trinität vertragen kann. Man wird dann genau von einer Trias oder Trinität auf binitarischer Grundlage zu reden haben.

---

1) Vgl. RE[3], Bd. IV, p. 40_{2} ff., Bd. VIII, p. 59_{34} ff., p. 60_{55} ff., p. 379_{22} f., Bd. XII, p. 261_{14} ff., 264_{54} ff.

2) Vgl. RE[3], Bd. XII, p. 265_{2} f.

Aus praktischen Gründen ist von einer Erörterung der Theologie jener Gruppen, die man unter den Namen des dynamistischen und modalistischen Monarchianismus zu behandeln pflegt, abgesehen worden. Es erschien richtiger, die Besprechung von Formeln und Gedanken, die hier etwa hätten herangezogen werden können, nicht gleich dieser Untersuchung einzureihen. Kommen die sicher einer Hypostasenchristologie nicht feindlichen „Binitaristen“ vorerst für sich im Zusammenhange zu Wort, so springt die etwa vorhandene sachliche Uebereinstimmung mit jenen Monarchianern von selbst deutlich heraus. Im anderen Falle hätte eine Prüfung der Begriffe „adoptianische“, „pneumatische“, „nativistische“ [1]) Christologie, die eben nicht kurzer Hand zu beendigen gewesen wäre, sich ebensowenig wie eine ausführlichere Behandlung der durch Harnack angeregten Fragen über das Wesen der Lehre Theodots von Byzanz vermeiden lassen.

1) Vgl. dazu Kattenbusch, Das apostolische Symbol, Bd. II, p. 577 ff.

Die pseudocyprianische Schrift De montibus Sina et Sion.

Harnack hat T. U., N. F., V_3 dem Traktat De montibus Sina et Sion seine Aufmerksamkeit gewidmet, nachdem er schon in der D. G. seine theologische Stellung verwertet hatte. Er sagt a. a. O. p. 141_4: „Der Hirte des Hermas ist in dem Buche nicht citiert, aber seine Christologie liegt ihm zu Grunde. C. 3 heisst es: „In monte Sion spiritus sanctus, filius dei, rex constitutus est" (M^2 *v* haben diese Häresie nicht stehen lassen wollen und „a spiritu sancto" geschrieben). Noch wichtiger ist c. 4: „caro dominica (om. *v*) a deo patre Jesum (= Jesus) vocita est, spiritus sanctus qui de caelo descendit Christus iunctus (unctus μ, id est unctus Hartel) dei vivi deo (a deo *v*, deus μ) vocitus est, spiritus carni mixtus Jesus Christus". Mercatis Codd. bieten (p. 42): „qui de coelo Christo (fehlt in einem Cod.) iunctus dei deus vocitatus est". Wie es mit dem „iunctus dei vivi" immer stehen mag — die Stelle sagt: „Das Fleisch des Herrn ist von Gott dem Vater Jesus genannt worden, der heilige Geist, der vom Himmel herabgestiegen ist, ist Christus von Gott genannt worden, der Geist, mit dem Fleisch vermischt, Jesus Christus". Ich stimme der Deutung, die Harnack den Worten c. 4 giebt, bei. Im folgenden biete ich nur eine kurze Zusammenfassung der für diese Untersuchung wichtigen Punkte.[1]).

---

1) Harnacks Ansetzung der Schrift 200—245, cf. T. U., N. F., V_3, p. 146 ist beizustimmen. Der Ausdruck spiritus carni mixtus muss allerdings nicht von Tertullian abhängig sein, ebensowenig wie der Satz Cypriani opera, ed. Hartel, vol. III, cap. 10, p. 115 f.: caro ligno confixa emisit verbum dominicum dicens: Heli Heli. Tert. apol. XXI spiritum cum verbo sponte dimisit und adv. Praxeam XXX

1. Das eine praeexistente göttliche Wesen neben dem Vater wird, obgleich auch der Name verbum nicht fehlt (cap. 10 a. a. O., p. 115_{22}), meist mit spiritus sanctus bezeichnet. 2. Das christologische Schema κατὰ πνεῦμα — κατὰ σάρκα [1]) ist vorhanden. Spiritus und caro sind relativ selbständig sich gegenübertretende Grössen, im geschichtlichen Christus zu einer Einheit verwachsen. 3. spiritus sanctus bezeichnet überhaupt a potiori den ganzen Erlöser Christus (cap. 13 a. a. O., p. 116 f.; bes. p. 116_{22}, p. $117_{1,3}$), obwohl nach anderer Erklärung Christus = spiritus der Name für den präexistenten Gottessohn, Jesus = caro der Name für den Menschen ist (cap. 4, p. 108_{17}). Die Scheidung ist eben nicht streng durchgeführt (vgl. Jesus = der geschichtliche Herr (cap. 4, p. 109_{2}). 4. Die Bemerkung cap. 13, p. 116 ff.: ita invenimus ipsum salvatorem per Salomonem speculum immaculatum patris esse dictum, eo quod spiritus sanctus dei filius geminatum se videat . . . ideo speculus immaculatus., legt es durch den Zusammenhang der citierten Stelle [2]) nahe, eine an ältere, z. T. vorchristliche Anschauungen anknüpfende binitarisch-

---

haec vox carnis et animae i. e. hominis, non sermonis nec spiritus, i. e. non dei, propterea emissa est, ut impassibilem deum ostenderet, qui sic filium dereliquit . ., sind zwar Parallelen, aber vielleicht erklärt sich die Auffassung schon aus dem Petrusevangelium (IV, Vers 19), an das ja auch Harnack bei der Lektüre der Schrift erinnert wird (cf. a. a. O., p. 138), oder aus anderer uns unbekannter mündlicher oder schriftlicher Tradition. Uebrigens zeigt die Schrift Berührungen mit den von Batiffol herausgegebenen pseudoorigenistischen Traktaten; de montib., c. 9, p. 115_{11} ff.: percussus in lateris ventre: de latere sanguis et aqua mixtus profusus afluebat etc. — ein Wort, das Harnack eine hervorragende theologische Conception (a. a. O., p. 142) nennt, hat eine allerdings nicht vollständige Parallele in Tractatus (Pseudo-) Origenis ed. Batiffol, Paris 1900, XII, p. 138_{12} ff.: denique et de latere Christi sanguis et aqua profluxit, ut passionis sanguinem et baptismatis sacramentum ostenderet: baptisma enim candidos facit, passio rubicundos.

1) Dieses Ausdrucks bediene ich mich auch fernerhin in Kürze im Anschluss an Loofs' Bemerkung RE [3], Bd. IV, p. 23_{44} ff.

2) Cf. die citierte Stelle, Sap. 7_{22}: ἡ γὰρ πάντων τεχνῖτις ἐδίδαξέν με σοφία. ἔστιν γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα νοερόν, ἅγιον, μονογενές . . . v. 24: πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία . . . v. 26: ἀπαύγασμα γάρ ἐστιν φωτὸς ἀϊδίου, καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας. Man vergleiche auch die Stelle — der Verf. ist in der atl. Weisheitslitteratur ja bekannt — 1_{4} σοφία = 1_{5} ἅγιον . . πνεῦμα παιδείας φεύξεται δόλον . . 1_{6} φιλάνθρωπον . . πνεῦμα σοφία. cf. 1_{7}, vgl. 9_{17} und 18_{15}.

monotheistische Strömung, die wir noch oft, z. B. bei Tertullian, wirksam wiederfinden werden, auch hier zu vermuten. Läuft sie auf eine naive Denkweise hinaus, der es möglich war, Wirkungs- und Offenbarungsformen Gottes bald als unterschiedliche göttliche Eigenschaften, bald als in einem präexistenten Wesen, das sowohl *λόγος*, wie *πνεῦμα*, wie *σοφία* genannt wurde, zusammengefasst vorzustellen,so wird man es nicht ganz von der Hand weisen können, dass auch hier Derartiges neben dem vorher Genannten (und vielleicht neben anderem nicht mehr deutlich Erkennbaren [Geburtsgeschichte: de coelo descendit cap. 3 ?]) im Hintergrunde des Binitarismus stehe. 5. Zugleich wird deutlich, dass diese Traditionen Nahrung aus der traditionellen Exegese erhielten. 6. Unter Voraussetzung der Lesart unctus dei cap. 4, p. 108_{18} zeigt die Aeusserung: spiritus sanctus qui de caelo descendit Christus (id est) unctus dei vivi (a) deo vocitus est, verglichen mit dem Citate cap. 15, p. 118_{17} ff.: ecce puer meus dilectissimus, ponam super eum spiritum meum, dass zwischen Inspiration und Inkarnation noch keine feste Grenze besteht. Nimmt man hinzu, dass nirgends Aussagen in der Schrift zu finden sind, die spekulative Folgerungen über die Art der hypostatischen Selbstständigkeit des Sohnesgeistes erlauben, so darf man wiederum auf einen monarchianischen Hintergrund des Binitarischen schliessen, wie er zu dem unter 4. Vermuteten sehr wohl passen würde.

Die pseudocyprianische Schrift Ad Vigilium de Judaica incredulitate.

Neben die Schrift De mont. Sina et Sion kann hier das bisher recht stiefmütterlich behandelte Schreiben eines gewissen Celsus Ad Vig. de Jud. incred. gestellt werden. Die theologische Position der kleinen Schrift, die der keiner anderen mir bekannten so gleicht, wie der jenes alten Traktates, würde eine Einordnung an dieser Stelle auch dann nicht als unpassend erscheinen lassen,

wenn man der Ansicht nicht zustimmt, die hier ein Produkt des dritten, höchstens des beginnenden vierten Jahrhunderts vor sich zu haben meint.[1])

1) Die Ueberlieferung des Textes ist dieser Ansetzung nicht ungünstig. Zwar fehlt die Schrift im Archetypus von M. Q. T. und ist erst in T. dazugekommen. Dafür steht sie dort — was vielleicht beachtenswert ist — nach De duobus montibus und vor der Vita. Wie alt der „sehr alte" Codex Remigianus war, in dem Maranus die Schrift las, lässt sich freilich nicht sagen (cf. dazu Harnack L. G. I, p. 700 u. 719). Harnack urteilt nun in seiner Litteraturgeschichte: Die Schrift sei nachkonstantinisch, habe aber Altertümliches. Ihr Hauptwert beruhe in den Mitteilungen über den Dialog des Jason und Papiscus. „Der Vigilius mag der berühmte Vigilius von Tapsus sein" (a. a. O., p. 719), und an anderer Stelle (p. 93): Der Brief habe keine begleitende Tradition, es lasse sich aber einigermassen wahrscheinlich machen, dass er an Vigilius von Tapsus gerichtet sei und der Zeit der Vandalenherrschaft in Afrika, Ende des V. Jahrhunderts angehöre.

Ich glaube nicht, dass sich dies wahrscheinlich machen lässt. M. E. hat Rigaltius richtiger empfunden, wenn er (im Hinblick auf die Vigilius Tridentinus-Hypothese) über den Verfasser feststellt: optime quidem quae de . . . Vigilio . . . narrat convenirent in Vigilium Episcopum Tridentinum et martyrem. Sed videtur auctor iste vetustior, etiam si Ambrosii aetate vixisse illum dicamus (cf. Cypriani opp. ed. Rigaltius, Paris 1666, p. 400, 402).

Für Afrika spricht ja die handschriftliche Tradition; auch das transmarinae peregrinationis necessitatibus occupatum (cf. Hartel, p. 130_{16}). Die Bezeichnung des Lateinischen als Romanus sermo (c. 8, p. 129_{6}) und die „provincia" ist ebenfalls, wenn man an Afrika denkt, leicht erklärlich, während Italien nicht passt. Auch die longiquitas itineris (c. 8, p. 129_{17}) würde so zu ihrem Rechte kommen. Aber man kann doch an Afrika denken und nicht an Vigilius von Tapsus.

Von dem Vigilius Tridentinus, den Rigaltius erwähnte, aber wissen wir so wenig und so Unsicheres — unter seinem Namen sind Martyriumsberichte bekannt (cf. Migne, P. L., Bd. 13, p. 543 ff.) und die unterm 26. Juni von den Bollandisten veröffentlichten Akten erzählen von seinem Aufenthalt in Athen, seiner Rückkehr und Bischofswahl und seinem Märtyrertode auf der Mission bei Trient. Aber die Akten sind nicht primogenita, sondern proxima, und Gennadius 37 nennt den Bischofssitz gar nicht (cf. auch Zapla, Gennadius als Litteraturhistoriker, kgesch. Studien von Knöpfler, Schrörs und Sdralek, Bd. IV, I, p. 82 f.) — dass es sich nicht lohnt, diese unsichere Existenz zur Festlegung unserer Schrift heranzuziehen. Wie würde auch um 400 der Anfang des Traktats passen? Auch wenn der Tridentiner eine fassbarere Grösse wäre, wenn es ganz sicher wäre, dass er in Athen studierte, dann in seiner Vaterstadt Trient plötzlich zum Bischof gewählt wurde und um 400 den Märtyrertod erlitt: wie wäre es möglich, ihm mit so erheblicher Sicherheit, wie Celsus das thut, das Märtyrertum im Voraus zu prophezeien? Wir müssten mindestens für ausgemacht halten, sein Vorgänger sei von den Heiden erschlagen worden, und auch dann wäre nicht viel gebessert. Wie erklärt sich die ganze, eine Verfolgungszeit ver-

Auszugehen ist von dem Wort: spiritus sanctus id est Christus dominus noster qui profectus ex deo patre venit ut salvum

---

ratende, nach dem Märtyrertum dürstende Stimmung der kleinen Schrift? (vergl. auch, was vorhin für Afrika geltend gemacht wurde). Würden diese letzten Bedenken vielleicht auch bei dem Bischof von Tapsus z. T. fortfallen, dass es sich wahrscheinlich machen liesse, er sei der Adressat, kann man dennoch nicht sagen.

Wenn Zahn (Forschungen zur Gesch. d. nt. Kanons, IV, Leipzig 1891, p. 310 f., A. 2) den Ausführungen Harnacks in seiner Abhandlung: Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter, T. U., I, 1, p. 119 ff. beistimmt mit dem Bemerken (a. a. O. p. 311): „Von dem Vigilius von Tapsus wissen wir soviel, dass es immer noch am nächsten liegt, oder doch so wenig, dass es immer noch erlaubt ist, an diesen zu denken", so ist das m. E. zu bestreiten.

Was Harnack nämlich (a. a. O. p. 121) für die Autorschaft des Vigilius von Tapsus anführt: „die überschwängliche Art, in welcher der Verfasser ihn feiert, die Krone des Martyriums, die er bereits auf seinem Haupte sieht, die „necessitates transmarinae perigrinationis" (c. 9), die Kenntnis des Griechischen, die der Bischof besitzen soll", kann mich nicht überzeugen. Die Lobhymnen des Celsus passen gewiss auf viele andere bekannte Bischöfe ebenso gut wie auf den Bischof von Tapsus, über dessen Ansehen wir m. W. ausdrücklich nichts durch seine Zeitgenossen erfahren, und von einem „Konfessor" Vigilius ist, soviel ich sehe, in der Schrift des Celsus nichts angedeutet. Wenn Zahn a. a. O. p. 311 zu glauben scheint, dass der Vigilius des Briefes nach den Angaben des Celsus schon ein zeitweiliges Martyrium, bestehend in Gefängnis oder Exil hinter sich hat, so finde ich besonders nach c. 9, p. 130_{10} ff., vgl. c. 10, p. 132_{1} ff. nur von einem bestimmt in der Zukunft eintretenden blutigen Martyrium, das auch nicht auf Grund schon eingetretenen Konfessorentums, sondern auf Grund des Bischofsamtes, das V. bekleidet, ihm prophezeit wird, Andeutungen. Weiterhin aber: Was wissen wir denn Sicheres über das Martyrium des Vigilius von Tapsus, über seine Kenntnis des Griechischen, über eine transmarina perigrinatio dieses Bischofs? Er mag unter den Massregeln des Hunirix, die dem Religionsgespräch von 484 folgten, gelitten haben; aber schon, dass er verbannt worden wäre, lässt sich nicht feststellen (vgl. Ficker, Studien zu Vigilius von Thapsus, Leipzig 1897, p. 17 f.). Er mag des Griechischen nicht unkundig gewesen sein, wenn sich auch ein längerer Aufenthalt in Griechenland aus Stil und mutmasslichem Zweck der Schrift wider Eutyches (vgl. H. Schmidt, RE.[2], Bd. XVI, p. 471) nicht nachweisen lässt. Dafür, dass Vigilius von Tapsus unter ähnlichen Umständen, wie sie in der Schrift des Celsus Afer vorausgesetzt sind, nach einer transmarina perigrinatio zum Bischof erwählt sei, fehlt uns schliesslich jeglicher Anhalt. Man kann nicht einmal daraus, dass er in der der historia persecutionis Afric. provinc. des Victor von Vita beigefügten notitia provinciarum an letzter Stelle unter den Bischöfen der Provinz Byazacena genannt ist, schliessen, er sei erst kurz vor 484 Bischof geworden, sodass etwa auf diese Weise die Aeusserungen des Celsus Afer über die Zusammengehörigkeit von Bischofsamt und Martyrium durch eine Situation im Leben des Vigilius illustriert werden könnte. Steht

faceret quod perierat Israelis. (c. 7, Cypriani opera Vol. III: p. 128_1 f.). Christus als der vom Himmel auf die Erde gekommene

---

es vielmehr so, wie Ficker, a. a. O. p. 78 bemerkt, dass als wirklich gesicherte geschichtliche Kunde nur zu gelten hat, dass Vigilius „im Jahre 484 als Bischof von Tapsus dem Religionsgespräch zu Karthago beiwohnte, und dass er der Verfasser der fünf Bücher gegen Eutyches und des Dialogus contra Arrianos, Sabellianos et Photinianos ist", so fällt jeder Anlass, bei Vigilius von Tapsus anzuknüpfen, fort, man müsste denn meinen, der Name Vigilius und die Verfolgungszeit sei Anlass genug.

Aber Harnack meint es auch sonst annehmbar gemacht zu haben, dass der Brief in die Zeit der Vandalenherrschaft in Afrika zu verlegen sei. Später als ins 6. Jahrhundert sei es nicht ratsam ihn zu setzen, einer Verfolgungszeit gehöre er an und in Afrika sei er geschrieben. Kommt hinzu, dass er, wie Harnack meint, vor dem 5. Jahrhundert kaum verfasst sein kann, so schliesst sich der Zirkel des Beweises. Aber das Letzte hat Harnack eben m. E. nicht wahrscheinlich gemacht. Dass Hieronymus nichts von einer lateinischen Uebersetzung des Dialogs weiss, besagt doch wenig. Musste er, der ja den Dialog des Jason und Papiskus selbst in De vir. illustr. nicht erwähnt, möglicherweise freilich, weil er den Verfassernamen nicht kannte (cf. Harnack, a. a. O. p. 117), denn von der lateinischen Uebersetzung des Celsus reden, die doch wohl ein untergeordnetes, die Tradierung kaum lohnendes Werk war? Dass aber Celsus Afer mit augustinischer Theologie bekannt gewesen sei, ist mir schon seiner Christologie wegen höchst unwahrscheinlich. Der Satz, den Harnack als Beleg anführt (vgl. a. a. O. c. 6, p. 121: „inde iam fit, ut credendo intellegas, intellegendo quod credis"), findet seine Parallele z. B. auch in ganz ähnlichen Ausführungen Novatians, (vgl. Tractatus (Pseudo-) Origenis de libris ss. scripturarum ed. Batiffol, p. 40_7: nisi credideritis nec intellegetis und 136_6 ff.: quid aliud fenestram quam credulitatem fidei debemus accipere? Per fidem enim lumen mentis infunditur et omnia interiora cordis inluminantur, mit ad Vigilium 6, p. 126_{16} ff.: iam fit ut credendo intellegas, intellegendo quod credis in sensu Deum inluminato corde conspicias, sicut idem ipse dominus et per Esaiam ante monet dicens: si non credideritis, nec intellegetis). Die Thatsachen ferner, dass in unserem Begleitschreiben der alte Dialog (als praeclarum atque memorabile gloriosumque [opus], c. 8, p. 128_{12} f.) hoch gepriesen wird, „dass man sich für die Polemik gegen das Judentum interessiert, dass die Kunde des Griechischen im Abendlande noch nicht ausgestorben zu sein scheint", die Harnack gegen eine Ansetzung „später als in das 6. Jahrhundert" anführt (a. a. O. p. 120), sind doch in der That nach allem, was wir wissen, und im Besondern nach dem, was Harnack selbst aus der Geschichte des Dialogs vorführt, der Annahme viel früherer Abfassung, etwa im 3. Jahrhundert, sehr günstig, während sie nicht gerade für die von Harnack ins Auge gefasste Zeit sprechen. Wir erfahren, soviel mir bekannt ist, nicht, dass die Juden in den Vandalenverfolgungen, die uns Viktor von Vita beschrieben hat, eine den Orthodoxen feindliche Haltung eingenommen hätten: die christenfeindliche Haltung der Juden vor Constantin ist hingegen bekannt. Dass nun ein inmitten jener Vandalendrangsale lebender Christ, in einer Gesinnung, wie sie der Eingang der Schrift des Celsus ausdrückt (cap. 1, p. 119_1 ff.: etsi plurimos gentilium

Gottessohn heisst hier ganz deutlich spiritus sanctus. Den Ausdruck verbum oder sermo gebraucht der Verfasser garnicht. Da-

---

scio, Vigili sanctissime, ab ordine atque ratione veritatis aversos, quominus Dominum noscant, caecitate mentis errare, tamen magis Iudaicae plebis insaniam novi adversus nomen domini pertinaci etiam nunc duritia cordis ingenita patrum iniquitate perstare . .), sich einseitig gerade über den Unglauben der Juden erregt habe, während ihm die Verirrung der plurimi gentilium weniger zu schaffen machte, wäre doch höchst befremdlich. Dass ferner eine Schrift, die die Erregungen der Verfolgung jener Zeit widerspiegeln soll, nichts von den konkreten Verhältnissen, denen zu Folge eben „Ariani“ und „barbari“ die Verfolger waren, ahnen lassen, sondern nur von der Unbekehrtheit der gentiles reden sollte — ist wiederum nicht wahrscheinlich. Dass schliesslich ein Mann jener Tage einem Bischofe, der über Photinianer, Eutychianer, Arrianer lange Abhandlungen schreiben konnte, mit einer Zuschrift eine Freude machen wollte, die die Ketzerei spiritus sanctus, id est Christus dominus noster, (cap. 7, p. 128_1 f.), enthielt, erscheint mir kaum glaublich. Auch wenn er ein ganz einfacher Mann war, soviel muss man seinem kirchlichen Interesse doch zutrauen, dass er in einer Zeit, in der die Kontroverse zwischen Arianern und Homousianern brennend war, und in der, wie wir aus dem Glaubensbekenntnis jener Karthagischen Religionsversammlung im Jahre 484 (historia persec. Afr. prov. des Viktor von Vita, ed. Petschenig, p. 46 ff., lib. II, c. 56 ff.) ersehen, auch über den Geist als dritte göttliche Person die eingehendsten Bestimmungen fixiert wurden, ja in der es gegenüber den Angriffen der Arianer von besonderem Interesse war, sabellianischen Schein zu meiden und zu betonen: non ita spiritum sanctum accipimus, ut aut pater sit aut filius (hist. persec. a. a. O. p. 46_{20} ff.) — dass er in dieser Zeit nicht glauben konnte, einem angesehenen, seiner Orthodoxie wegen verfolgten Bischofe mit solchen Ketzereien unter die Augen kommen zu dürfen. In diesem Zusammenhange betrachtet, erscheint Zahns Hypothese, Celsus habe die in Betracht kommende binitarische Aeusserung dem Dialog entnommen, ebenfalls nicht annehmbar, zumal wenn man sich klar macht, dass der citierte Ausspruch (cap. 7, p. 128_1 f.) kein erratischer Block ist, sondern mit sonst vorkommenden binitarischen Gedanken in engstem Konnex steht.

Aus der Schrift selbst lässt sich Folgendes entnehmen: Von dem Verfasser erfahren wir aus ihr: 1. dass er Celsus heisst, 2. dass er ein Greis ist, 3. dass er sich mehr noch als für den Unglauben der Heiden für den der Juden interessiert, 4. dass er aus diesem Interesse heraus den alten Dialog des Jason und Papiscus übersetzt hat, 5. dass er, um den Vigilius zu sehen und ihm seine Uebersetzung zur Begutachtung zu unterbreiten, die weite Reise zu ihm gemacht hat, 6. dass er unter den grössten Komplimenten sein Opus dem Vigilius zur Verfügung stellt, 7. dass er an den Worten seines Mundes hängen und „dem Licht, das der Herr zeigt“, in tractatibus (Predigten?) Vigilii folgen will, 8. dass er mit ziemlicher Bestimmtheit den Märtyrertod des Bischofs voraussieht und für diesen Fall seine Fürbitte erheischt. Dass Celsus ein geborener Grieche war, schliesst Hartel, a. a. O. praef. LXIII, aus den Gräcismen. Von Vigilius hören wir: 1. dass er ein Bischof ist, 2. dass er, kaum von einer unerwartet schnell zurückgelegten, überseeischen, gefahrvollen Reise zurückgekehrt, vom

gegen ist es vielleicht nicht ganz gleichgiltig, dass er Christus in Anschluss an 1 Jo 2_1, advocatus nennt (cf. c. 2 ib. p. 121_{14}). In

---

Volke zum Bischof berufen wurde. Dass Vigilius als ein „Fremdling" (Zahn, a. a. O. p. 310) nach seiner zukünftigen Bischofsstadt kam, ist m. E. dem Briefe nicht zu entnehmen. Die Angabe, Vigilius sei utriusque linguae instructione fundatus, ist doch nicht nach dieser Seite auszubeuten. Die Situation (cap. 9 und 10, p. 130_{14} ff., p. 131_{20}) will mir eher für Bekanntschaft des Vigilius in dem Ort seiner unerwartet schnellen Ankunft sprechen. Die Aussagen p. 130_{16} und $_{17}$ scheinen folgende zwei Deutungen offen zu lassen: entweder Vigilius kehrt, noch mit dringenden Angelegenheiten, die seine Seereise mit sich brachte, beschäftigt, plötzlich heim, oder er landet auf der Durchfahrt von einer Seereise in noch ferner liegende Gebiete zurückkehrend in der ihm nicht unbekannten (afrikanischen) Stadt. 3. Dass er griechisch kann, 4. dass er als heiliger Mann und Prediger bekannt ist, 5. dass er einen Kreis von Schülern hat, 6. dass er als Bischof den Gefahren des Zeugentodes so ausgesetzt ist, dass man ihn als prädestinierten Märtyrer bezeichnen kann. Die Schrift führt uns also in eine Verfolgungszeit, und zwar in eine solche, in der dem Bischof besondere Gefahren drohen. Das muss man m. E. dem Satze entnehmen: tunc inde felicitatis huius collata dignatio est, tunc iudicio suo iusto dominus elegit destinatum martyrem, cum te exemptum de iustorum grege atque adsumptum sibi, de inopinato constituit altari sacerdotem, (c. 9, p. 130_{11} ff.), und dem Folgenden, aus dem hervorgeht, dass Celsus das wunderbare Zusammentreffen bei der Rückkunft des Vigilius als eine Fügung Gottes auffasst, die ihn zu den Worten berechtigt: inde dilectionem iam tecum suam dominus initiata caritate firmavit, inde amicitiam tecum . . . inde martyrium, inde sacerdotis electionem signavit. amicitia est per quam ad Christi vultus admitteris, extraordinaria hostia pervenire (cf. c. 10, p. 131_{13} ff.). Martyrium und geistlicher Stand sind hier jedenfalls eng verbunden (cf. c. 10, p. 131 ff.). Diese Situation ist nun ja in gewissem Sinne bei jeder Verfolgung gegeben, und ohne Frage würde sie auch auf die Lage der an dem Religionsgespräch von 484 beteiligten afrikanischen Bischöfe passen. Zweifellos vorzüglich passt sie jedenfalls in die Zeit des zweiten Valerianischen Edikts 258 (vergl. die hora decreti, c. 10, p. 131_{17}, die freilich verschiedene Erklärungen zulässt, auch wenn man eine Kombination mit dem decretum: Viktor Vit. hist. persec ed. Petschenig, p. 72_2, 72 ff. ausschliesst), oder auch in die Zeit der zweiten und dritten Diocletianischen Verordnung 303. Zu dieser Zeit stimmt auch die ungeheure Inbrunst, mit der das Glück des Martyriums empfunden wird. Celsus schätzt es als das höchste Gut, den schönsten Gotteslohn. Dass er aber in der Schätzung der Leistungsfähigkeit des Martyriums — die Fürbitte und die Verdienste der Märtyrer bewirken für andere Sündenvergebung — über das, was im 3. Jahrhundert möglich war, hinausgegangen wäre, kann man nicht behaupten (cf. passio Perpetuae 4 und 7, auch Tract. ed. Batiff. p. 199_3 f. und die Citate aus Cyprian, Origenes u. s. w. bei Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte[4], Bd. I, Abt. I, p. 379.). Selbst wenn — was m. E. nicht wahrscheinlich ist — c. 9, p. 130_7: orationibus sanctorum impense et iugiter deprecantium dominum von „Heiligen" als terminus technicus geredet wäre, so brauchten wir deshalb noch nicht über den Anfang des 4. Jahrhunderts

der Klage des Herrn über das widerspänstige Jerusalem, Matth. 23_{37}, spricht dieser heil. Geist und offenbart das erbarmende

---

hinauszugehen (vergl. übrigens die orationes sanctorum bei Tertullian de baptismo c. 12, Reifferscheid und Wissowa I, p. 212_5 f.). Wenn das über das Martyrium Gesagte auch die Aussagen des (novatianischen) Traktates de laude martyrii und der Batiffolschen Predigten hinter sich lässt — in der Stimmung erinnert es doch ganz an die hier erkennbare Art. Das gilt nicht nur, sofern vom Martyrium geredet wird, sondern auch in Bezug auf die Deduktionen über die Juden. Genau wie adv. Iud. und in den pseudoorigenistischen Traktaten verbindet sich der Zorn über das immer noch verstockte Volk, über den unbegreiflichen Wahnsinn ihres Unglaubens, (c. 1, p. 120_2 ff.: perstat et durat adhuc et semper puto durabit ad usque progeniem succidaneam innata patrum irreligiosa perfidia, quae adversum odium nominis domini incredulitatis insania roborata, nec ad noscendam veritatem potest corrigi, nec ad timorem dei ipsius monitis doceri, c. 6, p. 126_2 f.: quis .. tam stolidus ac demens ..) mit milden Tönen von der clemens misericordia domini (c. 6, p. 126_{20} f.: tam facilis et praestans et larga est atque abundans de domini pietate clementia, ut si quis semel sese in eum toto timore converterit ad caeleste munus admissus statim iam eius non nisi ad divina mens pateat ..). Und erinnern nicht die Ausführungen über den Glauben c. 6, p. 126, c. 7, p. 127_5 f. und „die Augen des Herzens“ c. 6, p. 126_{14} f., die im Vertrauen auf den Herrn gerichtet werden sollen, an tract. p. 136_6 ff., p. 38—42; adv. Iud. c. 1 ?.

Ausser den Berührungen mit der pseudo-cyprianisch-novatianischen Litteratur, die sich mir auch sonst in den bei der Polemik gegen die Juden gebrauchten Ausdrücken zu zeigen scheinen, ist es bemerkenswert, dass der Verfasser mit Hippolyt de antichr. c. LXI, (Ausgabe der Berliner Akademie, Bonwetsch und Achelis, Bd. I2, p. 42_{14}): [*τὴν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν πίστιν*], *ὃς ἐκτείνας τὰς ἁγίας χεῖρας ἐπὶ τῷ ξύλῳ ἥπλωσε δύο πτέρυγας, δεξιὰν καὶ εὐώνυμον, προσκαλούμενος πάντας τοὺς εἰς αὐτὸν πιστεύοντας καὶ σκεπάζων „ὡς ὄρνις νεοσσούς“, καὶ γὰρ διὰ Μαλαχίου φησίν· „καὶ ὑμῖν τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά μου ἀνατελεῖ ἥλιος δικαιοσύνης, καὶ ἴασις ἐν ταῖς πτέρυξιν αὐτοῦ“.*) merkwürdig übereinstimmt: Vgl. solem quoque esse Christum cunctis timentibus eum Malachias propheta testatur et promittit dicens . . . [folgt genau das Citat Mal 4_2 wie bei Hippolyt, mit der Bemerkung:] Christus extendens manus cuncta saeculi salvaturus amplexus est, c. 6, p. 125_{17} ff., p. 126_1 ff. Eine entferntere Parallele zu dieser Stelle findet sich übrigens auch in de pascha computus c. 19 bei Hartel, Cyprian III, p. 266_{11} ff.

Nebenbei mache ich auch auf Wortformen wie ascella c. 1, p. 120_{18} (cf. tract. p. 176_{12}), luminati, incundemur aufmerksam. Für den häufigen Gebrauch von coelestis verweise ich auch auf Novatian, für die Bezeichnung der Vorläufer Jesu als metatores auf Tractate p. 19_4. Dass die Bibelcitate des Briefs von der Vulgata unabhängig sind, hat schon Harnack, a. a. O., p. 120, A. 43 bemerkt.

Ich kann mich hier auf eine genauere oder gar erschöpfende Behandlung der in dem Briefe des Celsus enthaltenen Schriftcitate nicht einlassen. Zur Vergleichung mögen nur folgende Notizen aus dem bekannten Werke des Mauriners Petrus Sabatier:

Entgegenkommen Gottes gegen die Sünder (cap. 1, p. 120_{12} ff.). Es ist dies derselbe hl. Geist, der sich selbst in den Propheten

---

Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae etc. Remis 1739—1749 hier Platz finden. Text und Varianten der Schrift des Celsus entnehme ich Hartels Ausgabe.

1. Joh. 8_{12}: Celsus: ego sum lumen saeculi et (om *Z v*) qui me secutus fuerit non ambulabit (ambulavit *T*) in tenebris, sed habebit lumen vitae. Vulgata nova und Versio antiqua: ego sum lux mundi, qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lux vitae. Genau wie Celsus: Cyprian.

2. Mt. 22_{37}: Celsus: Hierusalem Hierusalem, quae interficis prophetas et lapidas eos qui ad te missi (misi *T*) sunt, quotiens volui colligere filios (pullos Z.) tuos, sicut gallina colligit filios suos sub ascellas suas (alas *Z*, axillas *v*) (suas om. *Z μ v*), et noluisti. Vulg. n.: weicht in Folgendem ab: Jerusalem; occidis; congregare; quemadmodum gallina; congregat pullos suos; sub alas; Vers. a. liest man wie Vulg. n. nur hinter alas noch suas. Sangerman. I, Cantabrig., August. (in ψ 121) haben interficis; Irenaeus hat (l. IV, cap. 36) interficis und colligere, auch ascellas (l. IV, cap. 37). Hilar. (in ψ 56) hat colligere Augustin (in ψ 118) ebenfalls, qu. 36 in Matth. liest man bei ihm auch filios suos.

3. Maleachi 3_7: Celsus: revertimini ad me, et ego revertar ad vos, dicit dominus. Vulg. n. hat hinter dominus exercituum, während das ego hier wie Vers. a. fehlt. Hinter dominus hat V. a. omnipotens.

4. Ezech. 33_{11}: Celsus: nolo mortem morientis, quantum ut revertatur et vivat, dicit dominus. Vulg. n.: nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua et vivat. Vers. a.: non desidero mortem peccatoris, sed desidero ut avertatur peccator a via sua pessima et vivat. Cyprian stimmt mit Celsus wörtlich überein, nur dass er dicit dominus hinter morientis stellt. Ambrosius und Augustin haben wie Celsus quantum ut.

5. 1. Joh. 2_1: Celsus: advocatum Christum habemus (haberemus $T\ t_1$) apud deum (dominum *Z*) patrem. Vulg. n.: advocatum habemus apud patrem Jesum Christum justum, ebenso Vers. a. nur statt apud ad. Tertull. hat apud deum patrem wie Celsus. Vigilius Taps. c. Eutych. lib. I: advocatum habemus apud patrem, Jesum.

6. Mt. 2_1 f.: Celsus: cum autem Jesus natus esset (natus esset iesu *v*) in Bethleem (bethlem *T*) Judae (iudeae *μ*) in diebus Herodis regis, ecce (et ecce *T t*) magi ab oriente venerunt in (om *Z*) Hierosolymam. Vulg. n. cum ergo natus esset Jesus in Bethlehem Juda in diebus Herodis regis, ecce magi ab oriente venerunt Jerosolymam. Vers. a.: Abweichungen von Vulg. n.: 1. Bethleem, 2. civitate Judaeae, 3. in Jerusalem. Corb. und Sangerm. 2 haben Judae, Cantabrig. in Hierosolyma. Mt. 2_2 weicht Hartels Text nur durch das in orientem statt oriente von V. n. und V. a. ab (*μ* hat eius stellam, t^2 *μ v* oriente). Cyprian z. B. schiebt cum muneribus hinter venimus ein.

7. Lc. 2_{29}: Celsus = Vulg. n., Vers. a., Irenaus, Cyprian, Hilarius.

Lc. 2_{30}: Celsus (quoniam (quia *Z*) viderunt oculi mei salutare tuum. Vulg. n.: quia statt quoniam. Vers. a., Iren., Cypr., Hilar. wie Celsus.

vorausverkündigt hat. Denn obwohl es (c. 4, p. 123_{12} f.) heisst: per prophetas ante spiritus sanctus adventum eius in hunc mundum futurum . . praedicavit, so ist doch wahrscheinlich, dass

---

8. ψ 18_{3-6}: Celsus: dies diei eructat verbum et nox nocti indicat scientiam: (4) non (non om. *T* et non *Z*) sunt sermones nec (neque *Z*) verba, quoniam non audiantur (audiuntur *T* t) voces eorum. (5a) in omnem terram exiit (exivit *Z* *μ* *v*) sonus eorum (in *Z*) (*b*) et trans fines terrae (om *μ*) verba (fines *v*) eorum. (6) in sole posuit tabernaculum suum.

Vers 3. Celsus = Vulg. n. und Vers. a.

Vers 4. Vulg. n. und Vers. a. haben abweichend von Celsus loquelae neque sermones. Celsus' Text hat keine genauen Parallelen bei Sabatier.

Vers 5a. Vulg. n. exivit statt exiit bei Celsus und Vers. a. Im übrigen stimmen die Texte überein.

Vers 5b. Vulg. n.: in fines statt trans f. Vers. a. in finibus.

Vers 6. Vulg. n. = Celsus. Vers. a. in solem statt in sole.

9. Das von Hartel nicht aufgefundene Citat Jes. 52_6: Celsus: ipse qui loquebar veni (ego ipse *v*) Vulg. n. ego ipse qui loquebar ecce adsum. Vers. a. fehlt ecce. (Dagegen haben die von Batiffol herausgegebenen novatianischen Traktate, p. 33_7 ego qui loquebar veni.)

10. Jes. 1_3: Celsus: cognovit bos possessorem suum (om. *μ*) et asinus praesepe (praesepium *v*) domini sui (om. *μ*), Israel autem me (me autem *Z*) nescivit (nesciit *μ* cognovit *Z*) et plebs (populus *Z*) me (mea t) non intellexit. Vulg. n. cognovit bos possessorem suum et asinus praesepe domini sui. Israel autem me non cognovit et populus meus non intellexit. Vers. a. abweichend von V. n.: agnovit, praesepium, me statt meus.

11. ψ 117_{22-24}: Celsus (22): lapis quem reprobaverunt aedificantes hic factus est in caput (capite *TZ*) anguli (23): a domino factus est iste, et adest (adest *T*t, est *Z* *μ* *v*) mirabilis (mirabile *Z*, admirabilis *μ* *v*) in oculis nostris. (24), iste dies est (est dies *Z* *v*) quem (quod *T*) fecit dominus, ambulemus (exultemus *Z*) et iocundemur in eo.

Vers 22. Vulg. n. = Vers. a.: lapidem, quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli. Tertull. lapis, quem reprobaverunt aedificantes, iste factus est in caput anguli.

Vers 23. Vulg. n.: a domino factum est istud et est mirabile in oculis nostris. Vers. a.: . . . factus est hic est mirabilis . . . . Cyprian . . factus est iste et est admirabilis.

Vers 24. Vulg. n.: Haec est dies, quam fecit dominus, exultemus et laetemur in ea. Vers. a. fehlt gegenüber V. n. nur das est. Cyprian: iste est (an anderer Stelle ausgelassen) dies, ambulemus et iocundemur in eo. (hic est dies quem . . . kommt bei den Aelteren öfter vor.)

12. Röm. 13_{11}b$_{-13}$: Celsus: nunc enim propius (propior *Z*) est nobis (nostra *Z*) salus quam cum credidimus (credimus *v*). nox praecessit (processit *T*, transi-

aus diesem eius, das sich auf den geschichtlichen Christus bezieht, sich keinerlei Schlüsse für einen zweiten spiritus sanctus neben dem spiritus sanctus id est Christus dominus, ziehen lassen,

---

vit *Z*), dies autem adpropinquavit. abiciamus (abiiciamus ergo *v*) opera tenebrarum et induamur arma (opera *T* t μ) lucis, sicut in die honeste ambulemus.

Vers 11b. Vulg. n. = Vers. a.: nunc enim propior est nostra salus quam cum credidimus.

Vers 12. Vulg. n. = Celsus = Ambrosius und Ambrosiaster. Vers. a. hat: 1. adpropiavit, 2. facta tenebrarum, 3. opera lucis, aber Cyprian appropinquavit, opera, arma.

13. Maleachi 4_2: Celsus: vobis autem (om. μ) timentibus meum nomen (nomen meum *v*, nomen domini *Z*) orietur sol iustitiae, et sanitas in alis (in al*is *T*, in malis *Z*) eius. Vulg. n.: Et orietur vobis timentibus nomen meum et sanitas in pennis eius. Vers. a. nur abweichend von Vulg. n.: qui timetis statt timentibus. Cyprian stellt wie Celsus vobis autem voran und liest in alis eius. Augustin (lib. 18 de civ. dei c. 35) hat vobis timentibus.

14. Joh. 17_3: Celsus: haec est autem (autem ait μ *v*) vita aeterna, ut cognoscant (cognoscat *T*) te solum et verum (verum *Z* t[2]) deum et quem misisti Jesum Christum. Vulg. n. hat solum deum verum. Vers. a.: solum verum deum. Cyprian wie Celsus solum et verum.

15. Jes. 7_9b: Celsus: si non credideritis, nec intellegetis. Vulg. n.: Si non credideritis, non permanebitis. Vers. a.: Et si non credideritis, neque intelligetis. Tertull. adv. Marc. V. c. 11: nisi crediderits nec intellegetis.

16. Gal. $3_{6,7}$: Celsus: sicut (sic *v*) Abraham (sicut Abr. om. *Z*) credidit deo, et accepto (accepti μ) latum (deputatum *Z*) est ei ad iustitiam. (7) cognoscite (cognoscitis *Z*) ergo quoniam (quia *Z*) qui ex fide sunt hi sunt filii Abrahae (benedicti sunt cum fideli Abraham *Z*).

Vers 6. Vulg. n. sicut scriptum est: Abraham credidit deo, et reputatum est illi ad iustitiam. Vers. a. sicut Abraham credidit deo, et reputatum est ei ad iustitiam.

Vers 7. Vulg. n. cognovisti ergo, quia qui ex fide sunt ii sunt filii Abraham. Vers. a. hi statt ii. Irenäus wie Celsus quoniam statt quia.

17. Joh. $15_{14,15}$: Celsus: si feceritis quae mando vobis, iam non dicam servos vos (dico vos servos *Z* μv) sed amicos. Vulg. n. . . . si feceritis, quae ego praecipio vobis. (15) iam non dicam vos servos. Vers. a. dico statt dicam. (Mit iam beginnt V. n. und Vers. a. ein neuer Satz.) Cyprian, Lucifer Cal., Ambrosius haben wie Celsus mando (Cantabrig. ego mando) und den Zusatz sed amicos. (Cf. das genau mit Celsus congruente Citat Cyprian. de unit. eccl., cap. 1 und zu dem sed amicos auch Cod. Vercell. Migne PL., Bd. 12, p. 461.)

Soviel erhellt wohl trotz aller Vorbehalte aus diesen Notizen [cf. besonders 1., 2., 3., (5.), 9., 11., 13., (14.), (16.)], dass der Bibeltext der Schrift gut in das 3. Jahrhundert passt. Die Citate der Schriften des Vigilius von Tapsus adv. Eutych. und ad Arrianos, Photinianos etc. berühren sich nur in Bezug auf die Stelle 1. Joh. 2_1 mit Celsus

denn gleich darauf heisst es c. 4, p. 123_{20} ff.: in sole posuit tabernaculum suum. id est in manifesto in luce palam se ipsum venisse monstravit et praedicatione per prophetas sui ostensione quodammodo omnibus suae praesentiae probavit. hoc etiam Esaias, per quem dominus praesentiam suam clara annuntiationis manifestatione monstravit, prophetat et dicit: ipse qui loquebar veni, id est qui per prophetas ante adventus mei futuri praeloquens fueram, is propria nunc atque praeclara voce praesentiam meam testis mei ipse manifesto.[1]) ib. 14 ff.: palam cunctis sicut ipse praedixit apparuit . . . Frequentat ubique atque manifestat prophetatio cunctorum, qui sancto spiritu praemonente adventus domini metatores esse sortiti sunt. hunc lumen saeculo datum . . . docet hoc in psalmis spiritus sanctus . . . Der praeexistente Christus und der hl. Geist sind also auch hier nicht von einander zu unterscheiden (vergl. auch c. 126_{17} f.: idem ipse dominus.. per Esaiam..). Nach alledem kann bei der Anrede an Vigilius: qui sancti spiritus veneratione verecundus es c. 8, p. 129_{8} f., kaum an eine dritte göttliche persona gedacht werden. Wenn ferner Celsus den hl. Geist nicht nur als inkarnierte Hypostase, sondern auch als Himmelskraft in den Gläubigen denkt, wenn er von der auctoritas spiritus sancti, qui in pectus tuum inundatione gratiae caelestis influxit redet und kurz vorher von der Jasonis de spiritus sancti infusione doctrina spricht (c. 8, p. 129_{11} ff.), so ist damit noch nicht ein hl. Geist neben dem hl. Sohnesgeiste statuiert; die Annahme einer naiv monarchianischen Denkweise, die inspirierenden und inkarnierten spiritus nicht streng scheidet, und somit eines „binitarischen Monotheismus" liegt mindestens ebenso nahe. Der allen spekulativen Distinktionen fremden Art des Verfassers, der sich auch gerne naiv modalistischer Ausdrucksweise (c. 1, p. 120_{19},

---

Afer. Uebrigens weicht Vigil. Taps. zum Teil stark von der Vulgata ab. Die Citate bei Vigil. Trid. epist. 2, cap. 8, cf. Migne PL., Bd. 13, p. 555, Anm. 2 und ep. 2, cap. 9, ib., p. 557 A (vgl. Sabatier, a. a. O. tom. II, p. 382) sind für unsere Frage ohne Belang.

Mit diesen etwas umständlichen Ausführungen glaubte ich die Behandlung der Schrift an dieser Stelle rechtfertigen zu müssen.

1) Vgl. zu dem Citat und dem Gedanken auch Novatians Predigten, ed. Batiffol, p. 33_{7} f.

c. 7, p. 127_{14}) bedient, ist Derartiges wohl zuzutrauen. Bei dieser Annahme ist auch c. 3, p. 123_2: in spiritu Christum natum esse sensit sehr wohl ohne ein göttliches Drittes begreiflich. Freilich wäre es auch möglich, dass der Verfasser etwa in naiver Weise zwischen dem spiritus ipse und dem donum spiritus sancti unterschieden hätte (vergl. dazu vielleicht: animante domini ope c. 8, p. 129_2). Die „binitarische" Grundvorstellung würde darunter nicht leiden.

Victorinus von Pettau.[1]

Das Fragment de fabr. mundi bietet charakteristische Momente binitarischer Ueberlieferung, die sich wie gewöhnlich an biblische Worte und Erzählungen anlehnen, und zwar 1. an Jes. 11_2 ff., 2. an Ps. 32_6, 3. an die Geburtsgeschichte des Herrn. In Ps. 32_6 wird verbo domini und spiritu oris einander gleichgesetzt, sodann wird beides mit dem siebenfachen Geist bei Jesaia als eine Grösse vorgestellt. Zugleich wird von diesem Wort = Geist = septem spiritus ausgesagt, er habe auf Christo geruht (Migne P. L., Bd. 5, 310 A: septem quoque coeli sunt illis diebus conveniunt; sic enim cautum est; verbo domini coeli firmati sunt et spiritu oris eius omnis virtus eorum, hi septem spiritus. Nomina sunt eorum spiritus [?], qui supra Christum dei requieverunt, ut apud Esaiam prophetam cautum est... [folgt Jes. 11_2 f.]. summum ergo coelum sapientiae, secundum intellectus etc. etc.). Gleich darauf verteilt der Verf. die sieben Himmel auf die sieben verschieden benannten Geister, um weiterhin p. 311 A die Namen dieses siebenfachen Geistes als Beinamen des aus Gottes Herzen hervorgebrachten Logos zu betrachten, in der Absicht, dieses Wort nach den verschiedenen Richtungen seiner Thätigkeit zu kenn-

---

1) Ich behandle unter diesem Namen das wahrscheinlich dem V. zugehörige Fragment de fabrica mundi und den Apokalypsenkommentar, beide nach Migne, jede der beiden Schriften jedoch gesondert für sich, da der Kommentar ja sicherlich kein einheitliches Werk darstellt.

zeichnen: auctoritatem totius creaturae justus [auctor ... totius creaturae Jesus (Walker)] verbo cognomen est ei, sic enim dicit pater eius, eructatum est cor meum verbum bonum .... hoc igitur verbum, cum lucem fecit, sapientia vocatur; cum coelum, intellectus; cum terram et mare, consilium; cum solem et lunam ceteraque clara, virtus; .. cum hominem finxit, pietas; cum hominem benedicit et sanctificat, timor, dei [timoris dei?] nomen habet (a. a, O., p. 311 A/B). Das letzte Glied scheint zu zeigen, dass dieses „Wort" nicht nur die Bezeichnung und die Bezeichnungen des spiritus trägt, sondern auch die applikativen Funktionen des „hl. Geistes" ausübt, wenn sich der Ausdruck auch an dieser Stelle speziell auf Gen. 1_{28} bezieht. Schliesslich wird dasselbe Subjekt, also das Wort, das unter den verschiedenen Namen des jesaianischen Geistes sich bei der Schöpfung bethätigt, als spiritus sanctus auf die Jungfrau Maria herabgekommen und in menschliche Gestalt sich wandelnd gedacht (ib. p. 312 B): quis ... lege dei doctus, quis plenus spiritu sancto non respiciat corde, ea die Gabriel angelum Mariae virgini evangelizasse, qua die draco Evam seduxit; ea die spiritum sanctum Mariam virginem inundasse, qua lucem fecit, ea die in carne esse conversum, qua terram et aquam fecit etc.

Es kann also füglich nicht bezweifelt werden: der Verfasser des Fragments gebraucht neben verbum die Bezeichnung spiritus und spiritus sanctus für das in Christus wirkende gottheitliche Wesen, das die Welt und den Menschen geschaffen und geheiligt hat und sich selbst Ursprung seiner menschlichen Geburt ist. Da er die Menschwerdung des Wortes als ein Ruhen des Geistes auf den Gesalbten des Herrn vorstellen kann, so scheint auch er noch nicht — eine oft anzumerkende Begleiterscheinung binitarischer Vorstellungen — zwischen Inspiration und Inkarnation scharf geschieden zu haben. Wenn er Christus durch die Propheten reden lässt (ib. p. 306 f.: ipse dominus sabbathi Christus per prophetas suos odisse animam suam dicit) und dem verbum das sanctificare zuspricht, so hat er jedenfalls eine dritte göttliche Geistesgabe mit applikativen Funktionen neben dem spirituslogos entbehren können. Das plenus spiritu sancto (ib. p. 312 B.) spricht nicht dagegen. Ob der Verfasser des Fragments trotzdem etwa eine Entwickelung der Zweiheit zur Dreiheit nach Jesu

Auferstehung annahm, darüber geben uns die erhaltenen Bruchstücke keinen Aufschluss.

Einem unzweifelhaft triadischen Entwurf begegnen wir dagegen im Apokalypsenkommentar. Zur triadischen Taufformel cap. 15 a. a. O., p. 319 D. gesellt sich die ausdrückliche Unterscheidung Christi und des hl. Geistes (cap. 8_{13}, p. 332 A.: per angelum per medium coelum volantem spiritus sanctus significatur und cap. $10_{1,2}$, p. 332 B: vidi alterum angelum fortem . . . amictum nube, angelum istum fortem . . . dominum nostrum esse significat.). Aber es ist doch nur eine ökonomische Dreiheit, die gelehrt wird. Gleich auf die Anführung der Taufformel folgt die Auslegung des Satzes: et habebat in dextera sua stellas septem: in dextera eius stellas septem dixit; quia spiritus sanctus septiformis virtutis datus est in potestate eius a patre. sicut Petrus ad Judaeos exclamavit: dextera dei exaltatus acceptum a patre spiritum effudit hunc quem videtis et auditis . . . istae septem stellae sunt septem ecclesiae . . ., (cap. 1_{16} p. 319 D., 320 A.). Es ist der erhöhte Christus, der den siebenfachen Geist ausgiesst und dieser Geist gehört der Kirche zu.[1]) Es zählt zu dem Neuen des neuen Bundes, so gut wie Menschwerdung des Sohnes Gottes, Auferstehung des Leibes, Sündenvergebung: sancto spiritu signari homines, cap. $5_{8,9}$, p. 328 B. Das im Taufbefehl ganannte Dritte ist also das nach Christi Auferstehung von dem Herrn gesandte (cf. cap. $6_{1,2}$, p. 328 C) donum (cf. cap. 4_5, p. 326 B) und pignus immortalitatis. Dies Resultat bestätigt auch das feierliche Bekenntnis (cap. 11_1, p. 334 A) des Glaubens, das der Schriftsteller ablegt.

Nun ist freilich nicht zu leugnen, dass der hl. Geist auch schon im A. T., (cap. 1_{16}, p. 319 B, 1_{15}, p. 320 B; cap. 6_9, p. 329 D) nicht erst im N. B. (cap. 4_{10}, p. 326 C; cap. 11_8, p. 335 B/C; cap. 13_{16}, p. 339 A) die biblischen Autoren inspiriert. Ja derselbe siebenfache Geist, den der Vater dem Sohne vor der Ausgiessung des Geistes übergab, hat schon (cap. 10_3, p. 332 D) durch die Propheten geredet. Dennoch hat ein Geist als eine

---

1) Geist und Kirche gehören auch nach cap. 1_{16}, p. 320 B/C zusammen.

Grösse neben Christus im A. T. kaum ein Existenzrecht, denn auch Christus übte im Alten Bunde prophetische und gesetzgeberische Funktionen aus (vergl. cap. 1_{16}, p. 319 A; cap. 4_1, p. 323 C/D; cap. 7_2, p. 331 A).

Ja, wir dürfen weitergehen und behaupten, der in Christus geschichtlich offenbarte und mit dem Leibe erhöhte Logos ist nach den Angaben des Kommentars selbst der spiritus dei, der dann nach der Auferstehung die Geistesgabe aus sich heraus giebt.

Denn, finden wir 1. Spuren des christologischen Schemas spiritus homo[1]), erwägen wir 2. dass der Schriftsteller zweifellos den siebenfachen Geist, den er im A. T. und in der Kirche waltend denkt, auch nach Jes. 11 auf Christus ruhend und als den konstitutiven göttlichen Faktor in dem geschichtlichen und erhöhten Christus vorgestellt hat (cf. p. 332 D voce illius) beobachten wir 3. dass der Herr, der ins Fleisch kam, ein Meister der Propheten des Alten wie des Neuen Bundes, als der erhöhte „Menschensohn" in Anknüpfung an Apc. 1_{10} f. $_{13}$, wohl auch 2_1 cf. 7, c. 4, p. 323 D als spiritus bezeichnet wird, der vom Himmel aus die Himmelskraft des hl. Geistes ausgiesst[2]), und fassen wir 4. ins Auge, dass das Glaubensbekenntnis a. a. O., p. 334 A eigentlich nur ein Bekenntnis zu Vater und Sohn ist, während der Geist

---

1) Cap. 1_{12}, 318 A: similem filio hominis. similem dicit post mortem delictam, cum ascendisset in coelos, adunatam in suo corpore cum spiritu gloriae suae, quam recepit a patre potestatem. Vielleicht lässt auch die Konzeption c. 45, p. 326 B: faces ignis ardentes donum spiritus sancti, quod id ligno passionis est redditum auf ähnliche Anschauungen, wie wir sie bei Tertullian adv. Prax. XXX finden (vergl. oben p. 3 f. A. 1) schliessen.

2) Cap. 4, p. 323 C, D 324 A: Nach einer Zurückweisung derer, qui alium in prophetis, alium in evangelio dicunt fuisse locutum, cum magis ipse qui venit, ipse sit qui in prophetis locutus est, heisst es des Weiteren: illa eademque vox, inquit, quam audieram, illa mihi dixit: ascende huc, id est spiritus, quem paulo ante quam (quasi?) filium hominis inter candelabra aurea ambulantem se vidisse fatetur: et nunc exinde recolit, quae per legem in similitudinibus praenuntiata erant, et per hanc scripturam coniungit omnes priores prophetas, et aperit scripturas. et quia postquam invitavit in coelum omnes credentes in nomine suo dominus noster, statim spiritum sanctum effudit qui ferturus est ad coelum, ait: statim fui in spiritu. et cum aperiatur per spiritum sanctum mens fidelium, et illud eis manifestetur, quod et prioribus est praedicatum, significanter ait.

als vom Auferstandenen gespendetes donum des „Wortes und der Hand Gottes“ eng zu dem zweiten Objekt des Glaubens gehört, so werden wir folgern: hier liegt eine ökonomisch-triadische Anschauung auf binitarischer Grundlage vor. Vater, Sohn = Geist und das vom Erhöhten a patre filioque[1]) gespendete donum spiritus sancti bildet zusammen die freilich in Bezug auf das letzte Glied ungleichartige göttliche Dreiheit, während vor Christi Tode nur eine göttliche Zweiheit vorhanden war.

Pseudotertullian adversus Marcionem.[2])

In dem pseudotertullianischen Gedicht adversus Marcionem[3]) erweckt die ausdrückliche Erwähnung des Hermas bei Gelegen-

---

1) Vom Vater kommt die Gabe selbstverständlich, obwohl sie der Sohn ausgiesst, weil der Sohn ja seinem Wesensbestand nach dem Vater angehört.

2) Tertullian ed. Oehler, Bd. II, p. 781 ff.

3) Die Dissertation Ernst Hückstädts, „Das pseudo-tertullianische Gedicht adv. Marcionem“, Leipzig 1875 hat die Frage nach der Entstehungszeit des Gedichts in Fluss gebracht. Während sich Hilgenfeld (Z. w. Th. XIX, 1876, p. 154—159) damals von den Resultaten Hückstädts und der Argumentation, die zu ihnen führte, nicht befriedigt erklärte, stimmte Harnack (Th. Lztg. I, 1876, p. 265 f.) der Datierung Hückstädts zu. Seitdem hat man sich lebhaft mit dem Gedicht beschäftigt (Litteraturnachweise bei Hans Waitz: Das pseudotertullianische Gedicht adv. Marcionem, Darmstadt 1901, p. 2 Anm. 2.) Mit Hückstädt und Harnack setzte Koffmane (Entstehung und Entwickelung des Kirchenlateins, Breslau 1879, p. 154), Oxé (Prolegomena de carmine adv. Marc., Leipzig 1888), Ebert (Allg. Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande, 1889, p. 312 A. 1) das Gedicht in der Zeit 360—380 an, während Haussleiter (Z. k. W. k. L. 1886, p. 254 ff.), Waitz (a. a. O., p. 9 ff.) und bedingterweise Krüger (L. G., p. 173 cf. R. E. [3], VI, p. 407) mit Hilgenfeld nicht über das dritte Jahrhundert hinausgingen. Für jünger als Dracontius erklärt Manitius (Beiträge zur Geschichte früh-christlicher Dichter S. B. W. A_{117}, XII, p. 22 Wien 1889) und ihm folgend Brandes (Studien zur christl. lat. Poesie, Wiener Studien, XII, Wien 1890, p. 313) die Schrift. Wie ersichtlich, kehrt die neueste Untersuchung — von Waitz — zu Hilgenfeld zurück. M. E. mit guten Gründen. Die Argumente, die man der Zeitlage (Hückstädt a. a. O. p. 51 ff., dagegen Waitz a. a. O., p. 9 ff.), dem Bilde der kirchlichen Zustände (vergl. Waitz, p. 12 ff.), dem „religiös-theologischen Gedankenkreise“ (Waitz, p. 18 ff., vergl. besonders seine Ausführungen zu der Formel genitum de lumine lumen, dem

heit der Aufzählung der römischen Bischöfe (III 294) von vornherein die Vermutung, dass, wie dem echten Tertullian, so auch dieser

---

descensus ad inferos, p. 20, 27 A $_2$, der „Hervorhebung der Maria,“ p. 26 A $_2$; cf. Th. Lbl. 1902, XXIII, p. 41), der Bestimmung des Kanons (Waitz, p. 29 ff.), der Sprache und Metrik (a. a. O., p. 31 f.) entnommen hat, oder entnehmen könnte, hat Waitz m. E. mit Erfolg zurückgewiesen. Ebenso hat er m. E. gezeigt (besonders gegenüber Oxé, p. 29 ff., 33), dass sowohl die Bibelcitate wie die Berührungen mit anderen Schriftstellern keine Nötigung bieten, über das dritte Jahrhundert hinauszugehn (Waitz, p. 134 f., 33 ff., 71 ff.), indem er zugleich für seine Ansetzung durch eine Untersuchung der Quellen, aus denen das Gedicht schöpfte, Argumente zu gewinnen suchte. Wenn er jedoch die Hypothese vertritt, Commodian sei der Verfasser des Gedichts, so darf man sich demgegenüber abwartend verhalten (cf. Th. Lztg. 1901, p. 498 ff., anders Th. Lbl. a. a. O., p. 43). Dass diese Annahme „durch einen Vergleich der christologischen Anschauungen beider mehr als probabel“ wird, kann ich nicht finden, zumal Waitz selbst zu der weiteren Hypothese einer theologischen Fortentwickelung derselben Persönlichkeit von den christologischen Formulierungen der unter Commodians Namen erhaltenen Schriften zu denen des Gedichts adv. Marcionem seine Zuflucht nehmen muss (a. a. O., p. 126), weil er trotz der — übrigens nicht sehr überzeugenden — Annäherungsversuche beider Christologieen (a. a. O., p. 124) die christologische Differenz nicht ganz zu beseitigen vermag. Im Gedicht adv. Marc. haben wir eine, wenn auch unausgebildete und von modalistischen Ausdrucksweisen nicht freie Hypostasenchristologie — der Verfasser ist eben binitarischer Monotheist, wie ich oben zu zeigen hoffe — bei Commodian fehlt etwas dem genitum de lumine lumen, IV $_{29}$, V $_{199}$, auch dem cum patre semper erat unitus gloria et aevo, V $_{201}$, wirklich Entsprechendes und Aeusserungen wie Commodian apol. 364 ff., 277 wären m. E. in adv. Marc. nicht denkbar (cf. Waitz, a. a. O. p. 125). Dagegen stimmt das carmen in binitarischen Ausdrucksweisen und Anschauungen mit dem von Waitz abgewiesenen Victorin von Pettau überein, dem Tillemont (Mémoires pour servir à l'histoire eccl., V, p. 313), Haussleiter (a. a. O. p. 256 unter Hinweis auf frappante Parallelen) und mit Vorbehalt Krüger (a. a. O.), ausgehend von einer Angabe des spanischen Anonymus de XII scriptor. eccles. (cf. Waitz, p. 78 f., hier auch die weitere Stütze, die man im codex Vatic. Regin. 582, s. IX—X, gefunden zu haben glaubte), das Gedicht zuzuschreiben geneigt sind. Mag nun auch Waitz damit Recht haben, dass weder die Notiz des Anonymus über das „opusculum admodum breve,“ „adversus Marcionistas, qui duo principia . . . fingunt,“ noch auch die dem cod. Vatic. entnommene Argumentation „mit Notwendigkeit auf einen Victorin als Verfasser des pseudotertullianischen Gedichts“ schliessen lässt, so geht doch Harnack (Z. w. Th., a. a. O. p. 114 ff.) wohl zu weit, wenn er es für völlig ausgeschlossen hält, dass Victorin von Pettau jemals in Versen gegen die Ketzer schrieb (vergl. die vorsichtigere Anmerkung Waitzs, p. 90 A $_2$). Ist ferner auch die afrikanische Heimat des Dichters von adv. Marc. wahrscheinlich, so ist damit Victorin von Pettau nicht unbedingt als Verfasser ausgeschlossen. Die Entscheidung über die Tragweite der sprachlichen

pseudotertullianischen Schrift die Christologie des Hirten nicht unbekannt geblieben sei. Diese Vermutung gewinnt an Kraft, wenn wir bei dem Vf. das auf den Herrn angewandte, irenäisch-hippolytische Bild von der Lade in tertullianischer Färbung antreffen, IV, 160 ff.:

> arca sub exemplo corpus venerabile Christi
> ostendit, sacro per lignum spiritu iunctum.
> aëriae pelles, caro, non ex semine nata,
> extensa in ligno, simul intus spiritus ardens
> aurigera specie conflatus, iungitur illi,
> ut caro pace data cum spiritu mixta vigeret.

Das alte christologische Schema, das in diesem Bilde seinen Ausdruck findet, schlägt auch sonst durch. Auch in dieser Schrift gilt die Gleichung spiritus-caro = ver-bum-caro = deus-homo, cf. V, 92 ff. u. 163 f., V, 251 u, I, 39 f., 44, II, 148.

Mindestens ebenso wichtig wie das Vorhandensein dieses christologischen Schemas ist für diese Untersuchung die Betonung der Aktivität Christi im A. T. V, 207 ff., 112 f. Die Israeliten sind Christi Volk III, 59 und für ihre Geschichte gilt: III, 65: omnia de Christo, per Christum cuncta loquuntur. Vergleicht man nun von diesem Verse ausgehend III, 67 ff.:

> at Jesus Nave filius, Auses ante vocatus,
> spiritus hunc sanctus socium sibi nomine iunxit:
> hinc fluvium scidit . . .

einerseits mit IV, 164 und V, 251 [1]), und III, 75 [2]) andererseits mit V, 212 cf. 22_2 f.[3]), so wird man zu der Ueberzeugung ge-

---

Argumente Waitzs gegen die Autorschaft Victorins — das gräcisierende Latein Victorins sei nicht das des Dichters — möchte ich aber um so eher vertagen, als weder Haussleiters Arbeiten über Victorin, noch Oxés Ausgabe des Gedichts uns bisher vorliegen (cf. auch Krügers Bedenken R.E.[3], VI, p. 407_3, 23 ff.). Man wird gut thun, sich noch nicht für eine bestimmte Person des 3. Jahrhunderts zu entscheiden, wenn man auch in dem Autor einen Mann des 3. Jahrhunderts mit ziemlicher Sicherheit sehen darf.

1) V. 249 ff.: consedit [que] patri lucis virtute recepta, gloria qua munitus erat, dum vinceret hostem, spiritu coniunctus, de nobis carne ligatus.

2) III. 75: Jesus Nave nominis exemplum, virtutis imago.

3) V. 212: der Sohn Gottes: siccavit . mare et populos iubet ire per undas . . 220 f.: post bis vicenos completis mensibus annos, Jordane diviso, patuit via, constitit unda.

langen, dass hier der praeexistente Christus dem im A. T. wirkenden spiritus nicht wie die zweite Person der Trinität der dritten gegenübersteht, da vielmehr derselbe spiritus sanctus = filius dei den Josua socium sibi nomine iunxit, der sich auch mit Jesus, dem renovatus homo, vereinigte und in ihm in Gottes Kraft wirkte. Zu den nämlichen Schlüssen führen Erwähnungen der alttestamentlichen Prophetie. Worte wie I, 33 f.: turba prophetarum tectis sapientia verbis spiritu deque dei praesaga voce loquuntur, und III, 10: dicebat per vates spiritus olim, sind doch nur dann mit V, 223 ff.[1]), III, 174 ff. zu vereinigen, wenn man *λόγος* und spiritus nicht als zwei nebeneinander stehende Grössen denkt. Wir haben auch sonst nirgends Anlass, zwischen dem in Christus wohnenden Sohnesgeist und dem im A. T. wirkenden spiritus zu unterscheiden. Wenn in der allegorischen Behandlung des Gideonzuges III, 80 ff. bes. 98 die Deutung vorgetragen wird: lucentesque faces in lychno spiritus ardens, so erinnert das ja ebenso an IV, 128 f.: in cujus (d. h. templi, cf. 126) tenebris septemplex spiritus unus lucebat sanctus semper plebemque tegebat. hoc candelabrum verum vivaeque lucernae per legem et vates perlucet corde subactis .. wie an das: intus spiritus ardens, IV, 163.

Nimmt man nun hinzu, dass V, 196 ff., die Ausführung IV, 24 f., 28 f.: illius haec virtus, sapientia, gloria, verbum, filius, immenso genitum de lumine lumen, verstärkt mit folgenden Worten aufgenommen wird: non se factorem mundi per facta probavit, et portare simul de carne et sanguine corpus? hic deus, hic et homo verus, verumque locutus, de patre principium, genitum de lumine lumen, spiritus et verbum, Christi sub imagine virtus, cum patre semper erat, unitus gloria et aevo; . . . (206) de domino dominus, fluvius de fonte perenni; — so dürfte feststehen: spiritus ist eine Bezeichnung des Praeexistenten [2]) neben verbum, virtus etc. und diese Bezeichnung des Praeexistenten ist enge verbunden

---

1) Ipse profetarum verbum patris ore locutus, esseque venturum terris, hominemque futurum praedixit, Christum terris manifeste profatus.

2) Dass spiritus, V. 196 ff., nicht nur Geistwesen bedeutet, sondern noch als eine Art Name des Präexistenten empfunden wurde, kann man m. E. nur leugnen, wenn man in verbum auch nur eine qualitative Charakterisierung des Präexistenten sieht.

mit dem Verständnis des geschichtlichen Christus unter den Kategorien spiritus und caro und mit einer Beurteilung der alttestamentlichen Offenbarung, die spiritus und verbum als Organe des göttlichen Heilswillens noch nicht zu trennen gelernt hatte. Der im A. T. wirkende spiritus oder logos nimmt im N. T. Fleisch an und führt es in der Auferstehung gen Himmel. Es ist ferner augenscheinlich, dass diese binitarische Gotteslehre durchaus auf monarchianischem Boden erwächst. Der spiritus ardens aurigera specie conflatus (IV, 163 f.) ist von einer inspirierenden Kraft Gottes kaum zu scheiden (cf. V, 200; IV, 227; III, 54, cf. 65 und 68; II, 125; IV, 28), und der Unterschied zwischen Kräften und Eigenschaften Gottes und seinem carissimus minister (V, 204), dem aus ihm geborenen Lichte, in dem sich alle jene göttlichen Eigenschaften zusammenfassen, ist in keiner Weise scharf herausgearbeitet.

Behalten wir dies im Auge, so würde uns an und für sich nichts hindern, Ausdrücke wie (II, 35): spiritu lata; (III, 195): spiritu implicitus; III, 218: spiritu completus; III, 120: spiritus donum, in einer rein binitarischen Gesamtanschauung unterzubringen. Allerdings ist es nach II, 247 (pignus suo de spiritu fudit) wahrscheinlich, dass der Verfasser neben dem spiritus = Christus noch eine vom Auferstandenen gesandte Geistesgabe kennt, in der der magister Christus (II, 245) dem Gläubigen gegenwärtig ist (vergl. auch II, 62 f.: conscripsere [die Evangelisten] mera, non extera verba locuti, spiritu sancta dei, tanto praesente magistro).

Lactantius.[1]

„Lactantius ist in der Trinitätslehre noch ganz unsicher gewesen und hat speciell den hl. Geist nicht als Person, sondern als sanctificatio, die vom Vater oder vom Sohne ausgeht, ver-

1) Ich citiere die Wiener Ausgabe von Brandt und Laubmann. Nur bei Citaten aus dem zweiten Bande ist der Band angegeben. Die vor den Seitenangaben befindlichen Buch-, Kapitel- und Paragraphen-Zahlen beziehen sich, wenn nicht eine andere Schrift ausdrücklich angegeben wird, auf die 7 Bücher Institutionen.

standen.“ So urteilt Harnack, D.G.[3] I, S. 537, Anm. 1. Dieses Urteil geht auf die Aeusserung des Hieronymus Epist. LXXXIV 7 zurück: Lactantius in libris suis et maxime in epistolis ad Demetrianum spiritus sancti omnino negat substantiam et errore Iudaico dicit, eum vel ad patrem referri vel filium et sanctificationem utriusque personae sub eius nomine demonstrari (vergl. Lactantius, Bd. II, p. 157_5 ff.). Eine etwas andere Version über die Lehre Lactanzens vom hl. Geiste bietet ein anderer Ausspruch des Hieronymus. Comment. in epist. ad Gal. l. II, cap. IV (VII, 450 D), Bd. II, p. 156_{28} f., p. 157_1 ff. heisst es: multi per imperitiam scripturarum, quod et Firmianus in octavo ad Demetrianum epistolarum libro facit, adserunt spiritum sanctum saepe patrem, saepe filium nominari.

Wieweit Hieronymus hier korrekt referiert hat, ist uns, soweit es die Briefe ad Demetrianum betrifft, zu prüfen leider nicht mehr oder noch nicht möglich. Hieronymus ist von der Orthodoxie des Lactanz ja nicht sehr überzeugt gewesen. Es wäre also eine irrige Angabe nicht ausgeschlossen. Uns bleibt nur die Möglichkeit, nach dem Vorhandenen zu urteilen.

Der Schöpfer und Allumfasser der Welt, der höchste Gott, ist selbst mit Recht von den Dichtern spiritus und mens geheissen (I cap. 5_3, p. 10_{10} ff.; cap. 5_{11}, p. 15_5 f., Epitome cap. 3_4, pag. 778_{16} ff.). Und wie ein Strom ergiesst sich von ihm aus Geist von seinem Geiste (II cap. 8_3, p. 129_7 ff.). Ihm, näher der überquellenden Kraft des allbelebenden Gottesgeistes, verdankt alle Kreatur und im Besonderen die menschliche Seele ihr Dasein (IV c. 29_4, p. 392_9 f., II c. 8_3, p. 129_7 ff., II c. 8_{37}, p. 136_{10} ff., II c. 12_3, p. 155_{13} ff.). Gott hat sie uns eingehaucht, indem er uns mit seinem Lebensgeiste begabte (II cap. 12_3, p. 155_{13} f.; Epitome cap. 54 [59_4], p. 735_{12} f.; VII cap. 5_{13}, pag. 599_1 ff.). Dieser Seelengeist ist unvergänglich und ewig, aus einer Substanz, wie Gott sie hat, und wie sie nur Gotte tractabilis ist (II cap. 12_3, p. 155_{13} f.; VII cap. 12_{16}, p. 621_{16} f.; cap. 20_{11}, p. 650_{13} f.; cap. 21_2, p. 651_1 ff.). Doch das Fleisch hindert den Geist, Gott zu folgen, copulatum sibi spiritum trahit ad mortem (IV cap. 25_6 ff., p. 376_{14} ff.). Diese Geistesseele

verlässt beim Tode den Menschen: paulatim frigescentibus membris anima effletur (IV cap. 12_{22}, pag. 622_{21} ff.). Aber noch auf andere Art ist Geist von Gott zu seinem Dienste wirksam. Von Gott gingen, gleichsam wie ein geräuschloser Hauch hervorgebracht, Geister aus (IV, c. 8_6, p. 296_8 ff.), aus denen Gott die Engel formte (VII, c. 5_9, p. 597_{25}, Epit. c. 37 [42_3], p. 712_{23} f.; IV, c. 8_9, p. 297_9 ff.; IV, c. 6_1, p. 286_5 ff.). An ihrer Spitze steht, wenn auch nicht bloss gradweise von ihnen unterschieden, der Geist, den Gott als seinen Sohn und einen Meister göttlicher Lehre hervorgebracht hat (II, c. 8_3, p. 129_7 ff.; IV, c. 6_1; c. 8_6 f.; c. 8_9: deus procedentem de ore suo vocalem spiritum . . . in effigiem, quae proprio sensu et sapientia vigeat, comprehendit; et alios item spiritus suos in angelos figuravit. Epit. c. 37 [42_3]: ex omnibus angelis, quos idem deus de suis spiritibus figuravit, solus in consortium summae potestatis adscitus est; cf. IV, c. 14_{17}, p. 328_{17} f.: filium principem angelorum). Ihm an Rang kaum viel nachstehend, ward ein anderer Geist geschaffen, aber von ihm heisst es: indoles divinae stirpis non permansit . . . invidit enim illi antecessori suo (II, c. 8_4, p. 129_{13} ff.): der *διάβολος*. Einige Handschriften nennen ihn im Gegensatz zum Sohne, der dei dextera heisst, dei sinistra. Ihm schliesst sich ein Heer befleckter, nichtswürdiger, unreiner, dämonischer Geister an (II, c. 14_{11}, p. 164_{13}; c. 14_{14}, p. 165_4; c. 16_5, p. 168_3 f.; c. $17_{5\ u.\ 12}$, p. 172_{20} f., p. 174_{14}; IV, c. 27_2, p. 384_{19}; c. 27_{14}, p. 387_{11}; c. 27_{16}, p. 387_{18}; V, c. 18_{16}, p. 461_{10} f.; c. 22_{23}, p. 477_9), die sich auch in die Körper der Menschen schleichen (Epit. c. 46 [51]$_7$, p. 725_1.).

Ist es einer der genannten gottentsprossenen nicht bösen Geister, der die einhellige Schar der zukunftverkündenden Propheten und Seher erfüllt, die den einen Gott in einem Geiste laut predigten (I, c. 4_1, p. 11_{21} f.; II, c. 8_{48}, p. 138_{10} f.; IV, c. 6_6, p. 290_3 f.; IV, c. 11_1, p. 304_{16} f.; IV, c. 18_3, p. 359_4 ff.; V. c. 3_{19} f., p. 410_1 f.; VII, c. 18_1, p. 640_{10} f.; c. 24_9, p. 660_{16} f.; c. 25_7, p. 663_{11} ff. Epit. c. 37_7 [42_7], p. 713_{13} f.; c. 38_5, p. 714_{21} f.; Bd. II de ira dei c. 22_3, p. 123_{14} f.), der — fast möchte man es glauben — auch die heidnischen Dichter unterwies (V, c. 9_6, p. 425_9 f.)?

Er heisst bald spiritus dei, bald divinus spiritus, bald aber auch sanctus spiritus. Schon dieser letzte Name deutet darauf hin, dass er nicht mit jenem aus dem göttlichen Geiste fliessenden Seelengeiste übereinkommt. Weshalb sollte auch des Besonderen versichert werden, dass die Gottesmänner voll Gottesgeistes seien, wenn nur dieser alles belebende Odem Gottes gemeint wäre? Noch weniger ist an einen Engelgeist zu denken. Ist er vielleicht mit jenem princeps angelorum identisch, den Gott als seinen Sohn hervorbrachte, damit er ihn fortan den Menschen offenbare (IV, c. 8_8)? Das würde zu seiner Thätigkeit passen, aber auch zu der ihm gegebenen Bezeichnung. Denn auch jener wird sanctus spiritus genannt (IV, c. 6_1, p. 286_7; Epit. c. 38 $[43]_8$ f., p. 715_7 ff.; cf. IV, c. 12, p. 309_{15}). Diese Annahme bestätigt IV, c. 6_6, p. 290_3: videlicet et ipse est dei filius, qui per Salomonem sapientissimum regem divino spiritu plenum locutus est ea quae subiecimus . . [folgt Prov. 8_{20-31}], und diese Auffassung macht unumgänglich IV, c. 18_{31}, p. 359_4 ff. Nachdem Ps. 21_{17-19} als Davidspsalm citiert ist, fährt Lactanz hier fort: quae utique propheta non de se locutus est. fuit enim rex et numquam illa perpessus est, sed spiritus dei per eum loquebatur, qui fuerat illa passurus post annos mille et quinquaginta.

Dieser in den Propheten und in Christus wirksame, heilige und unvergängliche Sohnesgeist (IV c. 6_1, p. 286_7 ff.), Gottes an Macht und Weisheit vollkommenes Organ (II c. 8_3, p. 129_{11} f., c. 8_8, p. 132_1, IV c. 6_2, p. 286_{10} f.) seit er ihm als Ratgeber und Werkmeister bei der Weltschöpfung (IV c. 8_7, p. 131_1 ff.) zur Seite war, trägt nun einerseits als der hervorgebrachte, gezeugte, erstgeborene Sohn (II c. 8_3, p. 129_{11}, IV c. $6_{1,2}$, p. $286_{7,9}$) inferioristische Züge, die ihn mit jenem ebenfalls als *γλυκὺ πνεῦμα* und *ἴδιος τόκος* gedachten Mittelwesen der popularphilosophischen Gotteslehre als einen *δεύτερος θεός ὁρατὸς καὶ αἰσθητός* (IV c. $6_{4,5}$, p. 287_3, 288_5, 289_3) kennzeichnen; andererseits erscheint er gerade im Zusammenhange mit dem philosophischen Logosbegriffe in strenger monotheistisch vorgestellter Einheit mit dem Vater. *Λόγος* bedeutet Wort und Sinn zugleich. Unmittelbarer als in dem lateinischen Worte verbum oder sermo ist in diesem griechischen Ausdrucke dieses Zwiefache zusammengefasst (IV c. 9_1,

p. 300_4 ff.: melius Graeci *λόγον* dicunt quam nos verbum sive sermonem: *λόγος* enim et sermonem significat et rationem, quia ille est et vox et sapientia dei.). Aber auch unter sermo versteht man doch den tönenden, bedeutungsvollen Hauch (IV c. 8_6, p. 296_{11} f.: sermo est spiritus cum voce aliquid significante prolatus.). Als solch ein *λόγος*, solch ein sermo ist im Gegensatz zu den Engelgeistern, die dem geräuschlosen, aus der Nase dringenden Hauch vergleichbar sind, der Sohnesgeist aus dem Munde des Vaters hervorgegangen (ib. c. 8_7 ff., p. 296_{12} ff.). So ist er das im gesprochenen Wort wirksam gewordene geistige Vermögen Gottes (ib. c. 8_9, p. 297_5 ff.: merito igitur sermo ac verbum dei dicitur, quia deus procedentem de ore suo vocalem spiritum, quem non utero, sed mente conceperat, inexcogitabili quadam maiestatis suae virtute ac potentia, in effigiem, quae proprio sensu et sapientia vigeat, comprehendit. In engem Anschluss an Ideen, die eine nahe Verwandtschaft mit der stoischen Theorie vom *λόγος ἐνδι άθετος* und *προφορικός* verraten, ist hier, z. T. unter Benutzung der Wortbedeutungen von *λόγος* (und spiritus: neben „Hauch“ = Sinn, vgl. IV c. 9_3, p. 300_{12} f.), der Uebergang von inferioristischen zu strenger monotheistischen Vorstellungen vollzogen. Dieser Sohnesgeist, diese durchs Wort aus dem Vater heraustretende Geistesmacht Gottes ist natürlich trotz der Zeugung so untrennbar von Gott wie virtus und manus vom Körper. Die alten Bilder von dem aus dem überfliessenden Quell sprudelnden Bach, von der Sonne und ihrem Strahl werden hervorgeholt, um die una mens, die una substantia, den unus spiritus von Vater und Sohn anschaulich zu machen (vergl. IV, c. 29_3 ff., p. 392_4 ff.).

Neben diesem Geiste giebt es, das erhellt schon aus dem Angeführten, keinen, der ihm an Rang und Wesen gleichkäme. Wenn auch die Grenze zwischen ihm und den Engeln nicht scharf gezogen ist, der Sohnesgeist ist doch der primus und maximus (II, c. 8_5, p. 130_5 ff.). Ja mehr, er ist der absolut einzige neben dem Vater, der das Prädikat Gott trägt (IV, c. 6_2, IV, c. 25_8, Epit. c. 37 $[42]_3$, c. 44 $[49]_4$). Für ein drittes in Gott einzurechnendes, dem hl. Geiste, der mit dem Logos und dem Sohne

identisch ist, koordiniertes, gleich ursprüngliches Wesen ist also nirgends Raum. Es giebt nur eine im engeren Sinne göttliche Zweiheit und eine unendliche Reihe unsterblicher Geister. Nur unter ihnen könnte man die dritte Person der Trinität suchen, — das wäre aber ein Suchen, das eine contradictio in adjecto einschlösse, und wäre ein thörichtes Forschen auch angesichts dessen, was wir oben über Namen und Wirksamkeit des spiritus sanctus feststellten.

Von diesem spiritus-logos, der unter den Menschen Jesus heisst und als Christus seiner Stellung nach bezeichnet wird (IV, c. 7_4 f., p. 293_8 f.), gilt nun den Christen das Bekenntnis, dass er zweimal geboren sei, primum in spiritu, postea in carne (IV, c. 8_1, p. 295_5 f., Epit. c. 38 $[43]_2$, p. 714_7 f.), qui cum esset a principio filius dei, regeneratus est denuo secundum carnem (IV c. 8_2, p. 295_9 f.). Gott liess ihn, seinen Werkmeister und Berater, vom Himmel hinabgleiten (delabi IV, c. 11_7, p. 306_{11} f.). Der hl. Geist stieg auf die Erde, um sich mit dem jungfräulichen Mutterleibe der Maria zu verbinden, at illa divino spiritu hausto repleta concepit (IV c. 12_1). Der die Empfängnis bewirkende, auf die Jungfrau herabsteigende hl. Geist ist zweifellos derselbe, der menschlichen Körper anzog (Epit., c. 38 $[43]_8$ f., p. 715_7 ff., c. 45 $[50]_4$, p. 723_{25} ff.) und heiliges Fleisch ward (ib. c. 9, p. 715_{10} ff.), so dass Lactanz sagen kann: habebat enim spiritalem patrem deum et sicut pater spiritus eius deus sine matre, ita mater corporis eius virgo sine patre (IV, c. 25_4, p. 376_6 ff.). So kann denn in dem geschichtl. Christus spiritus und caro oder corpus (IV, c. 13_5, p. 317_1 f., c. 13_{13}, p. 320_3, c. 13_{18}, p. 321_9, c. 15_{27}, p. 336_6) gleichbedeutend etwa mit filius dei — filius hominis oder deus — homo (IV, c. 25_4, Epit. c. 38 $[43]_2$) unterschieden werden, und der inkarnierte spiritus-logos, deus in carne genannt werden (IV, c. 12_7, c. 25_8). In dieser Verbindung zwischen Gott und Mensch, Geist und Fleisch liegt das Geheimnis des menschlichen Heiles (Epit. c. 38 $[43]_2$, p. 714_{10}). Jener Seelengeist nämlich, der den Beruf hatte, den Menschen zum ewigen Leben zu führen, vermochte ja seine Aufgabe nicht zu erfüllen. So bedarf es eines Mittlers, eines, der Gott und Mensch zugleich, inter deum et hominem medius constitutus. Daher erscheint der Gott, der Geist, dess Vater

Gott ist, im Fleisch als mediator, damit durch ihn das Fleisch, das von der Sünde geknechtet war, vom Untergange befreit werde (Epit. c. 38 $[43]_9$, p. 715_{14} f., IV, c. 25_4 ff.).

Steht es demnach fest, dass das Grundschema der Gotteslehre Lactanzens binitarisch war, dass in die Gottheit eigentlich nur Gott und sein heiliger Geist gehörten, der die Welt schuf, die Propheten erfüllte, auf die Jungfrau herabkam, als Mensch geboren ward, als Mensch litt und heute noch in den Christen wirkt, so scheint es freilich seit der Auferstehung Christi doch noch einen heiligen Geist neben dem hl. Geiste zu geben. (Epit. 42 $[47]_3$, p. 720_{21} ff.). Aber dieser hl. Geist ist ja eine geschichtliche Entfaltung und Auswirkung des Sohnesgeistes und kann, wenn wir die starken Versicherungen von der Einzigkeit und Einzigartigkeit des Sohnesgeistes erwägen, ihm gegenüber nicht annähernd in derselben — freilich ja auch relativen — Selbständigkeit gedacht sein, wie der Logos dem Vater gegenüber.

Entbehrlich ist dieses schwer zu definierende tertium dem Lactanz ferner sicherlich gewesen. Entbehrlich musste es sein, wo der Binitarismus so stark monarchianisch gefärbt war, wie wir es beobachtet haben und noch weiter beobachten können. Auch Inkarnation und Inspiration fallen ihm noch ineinander (cf. IV, c. 13_{18} ff., p. 321_8 ff.). Ja, hinter aller hypostatischen Theologie steht ihm noch sehr deutlich die naive Identifikation des Logosgeistes mit dem allwirkenden geistigen Gotte selbst. Es ist doch vergebliche Mühe, den anfangs erwähnten spiritus dei, sine quo nihil gignitur (II c. 8_{37}, p. 136_{12} f.), den vitalis fons spiritus (II c. 12_3, p. 155_{13} f.), der schliesslich mit dem Vater selbst identisch und mit dem allgegenwärtigen Gotte als eine Grösse vorgestellt erscheint (IV c. 29_4, p. 392_9 f., II c, 8_{39} f., p. 136_{18} ff., vgl. II c. 2_8, p. 100_{12} f.), jene mit dem spiritus dei gleichgesetzte weltschaffende und erhaltende Vernunft, die ebenfalls des allwirkenden Gottes eigenes Wesen ausmacht (I c. 5_3, p. 13_{12} f., c. 8_2, p. 29_8), von dem gezeugten Geistlogos etwa als das totum von der portio unterscheiden zu wollen, obwohl nicht zu leugnen ist, dass an gewissen Stellen der gezeugte Logosgeist sich zu jenem spiritus sine quo nihil gignitur wie der

rivus zum fons verhält (IV c. 29_4, p. 392_{10}, Epit. c. 37 $[42]_1$, p. 18 ff.). Ist doch der weltschaffende göttliche Vernunftgeist auch mit dem Logosgeiste identisch, und ist es doch nicht möglich, die Merkmale aufzufinden, durch die der alle Propheten erfüllende, den Leib der Jungfrau blähende spiritus, cui facile est quidquid velit (IV c. 12_2, p. 310_1 f.) von jenem alles durchwaltenden Gottesgeiste (cf. II c. 8, p. 100_{12} f. zu trennen ist[1]).

Beantworten wir uns zum Schluss kurz die Frage nach den Traditions-Faktoren, die bei Lactanz den binitarischen Sprachgebrauch spiritus-logos und mit ihm binitarische Gedanken zu konservieren beitrugen, so ist hier gewiss auch die popularphilosophische Ueberlieferung, die Lactanz so oft anführt, zu berücksichtigen. Mehr noch freilich die theologische Tradition innerhalb der Kirche. Ich nenne folgende Elemente: a) die Betonung der Wirksamkeit Christi im A. T.; b) das christologische Schema secundum carnem — secundum spiritum, das die Auffassung von der geschichtlichen Person Jesu bei Lactanz völlig beherrscht, so sehr, dass die an Joh. I anknüpfenden Formulierungen gar nicht zu Worte kommen; sodann c) — was mit dem vorigen eng zusammenhängt: die Auffassung der Vorgänge bei Jesu Geburt, die den spiritus und die virtus altissimi noch nicht mit einer dritten Person der Trinität, sondern mit dem Gött-

---

1) Schon die Erinnerung an solche Erwägungen genügt, um uns klar zu zeigen, dass etwa die Erwähnung der Jordantaufe Jesu mit der bei dieser Gelegenheit stattfindenden Geistestaufe (cf. IV 15_3, p. 329_{18} ff., 330_1 f.) keinerlei Anlass geben kann, eine göttliche Dreiheit bei L. zu konstatieren. — Vergl. übrigens den „Modalisten" Commodian (ed. Dombart, C. S. E. L., XV). Obgleich er Carmen apolog. (p. 119_{54}, p. 123_{110}, $_{120}$, p. 126_{167} f., p. 133_{285} ff., p. 135_{315}, $_{318}$, p. 137_{342}, p. 138_{362} f., p. 141_{414} ($_{409}$), p. 156_{632} ($_{626}$), p. 138_{362} ($_{358}$)) eine zweite und dritte Hypostase nicht notwendig hat (cf. auch den Esaias caeliloquax Instruct. II, p. 19_3), finden sich bei ihm doch Ansätze zu einer Differenzierung (C. Apol., p. 133_{284} ($_{280}$): iam caro deus erat in qua dei virtus agebat; $_{281}$ ($_{277}$): de virtute sua carna[liter nas]ci [se fecit] und p. 121_{91} f.: est deus omnipotens, unus, a semetipso creatus, quem infra reperies magnum et humilem ipsum. is erat in verbo positus, sibi solo notatus, qui pater et filius et spiritus sanctus; ferner p. 122_{108}: hoc deus est lucis aeternae hoc spiritus aevi, p. 123_{123}: qui formatur modo, [modo] se diffundit in auras). Dieser spiritus und diese virtus erinnern in mancher Beziehung an den Logosgeist bei L..

lichen in Christus identificiert; d) die Theorie vom *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*; e) (vielleicht auch) die (pluralistische) Ueberlieferung, die in Christus den ersten in einer unabsehbaren Reihe unsterblicher Geister sah; f) alttestamentliche Citate, die von Gottes Geist redeten: Psalm 32_6 (IV, 8_{14}, p. 298 f.), Jes. 63_{10} f.: *παρώξυναν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* (IV c. 12_8, p. 311_{12}) und schliesslich Jes. 11_2 ff., das als Beleg für die menschliche Geburt der Präexistenten verwertet wird (IV c. 13_{19}).

Die pseudocyprianische Schrift De pascha computus.

Nicht beweisen, aber wahrscheinlich machen lässt es sich, dass die im Jahre 242/243 verfasste Schrift de pascha computus Binitarisches enthält (Cypriani opera ed. Hartel, Bd. III, p. 248 ff.). Harnack hat T. U. N. F. V 3, p. 145, Verwandtschaften dieser Schrift mit de montibus Sina et Sion nachgewiesen: Beide haben die an Joh. 2_{19} anknüpfende Ausdeutung des Namens Adam gemeinsam. Gerade im Anschluss an diesen gemeinsamen Zug lassen sich nun auch Berührungen in den christologischen Ausführungen beider Schriften konstatieren. Ich stelle hier das Entsprechende nebeneinander:

De mont. Sina et Sion c. 4. Hartel, III, p. 108_{16} ff.: [hic] numerus XLVI passionem carnis Adae designat, quam Adae carnem in se figuralem Christus portavit et eam in ligno suspendit.

De pascha computus c. 21, Hartel, III, p. 267_{13} ff: plasmatus est Adam de terra, qui . . . non tantum sibi sed et nobis arcessierat mortem iniquam: quam mortem dominus noster inculcans passus est . . , et requievit in corde terrae: . . tertio autem die reversus est ab inferis . . . et sic ipsi Adae et omnibus credentibus restituit vitam aeternam. c. 16, 264_3 ff.: ad XL ad iciamus Darii VI et fiunt XL et VI. quibus annis adiecti sunt tres in mysterio passionis et resurrectionis Christi.

ib. p. 263_{13} ff.: Adam = numerus sex et quadraginta.

p. 108_{19}—109_{2}: . . numerus quadragesimus sextus passionem declarat, . . . quia Salomon quadraginta sex annis templum deo fabricaverat, in cuius templi similitudinem Jesus carnem suam esse dixit . . .

c. 15, p. 262_{20} ff.: templum illud quod in similitudine Adae fuerat destructum in nomine eius iterum per XLVI annos est aedificatum et in sacramento spiritus sancti oleo est unctum. . .

c. 17, p. 264_{12} ff.: de XLVIIII annis (XLVI + III c. 16, Z. 3 f.) in nomine Jesu Christi decem et octo segregantur et remanent XXXI: quibus suppletis Christus Jesus propter credentium salutem passus est et resurrexit, et per semet ipsum omnia perfecta ostendit: et templum quod non humanis suis sed suis sacris manibus ob imperium patris sui plasmavit non oleo sed spiritu dei unxit . . .

p. 108_{17} ff.: . . caro dominica a deo patre Jesu vocita est: spiritus sanctus qui de caelo descendit Christus, id est unctus dei vivi deo vocitus est.

Es kann m. E., wenn wir beide Kolumnen vergleichen, kaum zweifelhaft sein, dass die christologischen Vorstellungen auf beiden Seiten wesentlich gleichartige Züge aufweisen. Auch in de pascha computus erlöst Christus die Menschheit, indem er als Adams Gegenbild seine eigene menschliche Existenz durch Tod und Grab zur Auferstehung führt. Adam aber wird wegen des Zahlenwertes dieses Namens mit dem jüdischen Tempel in Verbindung gebracht, der wiederum, cap. 17, als Bild des Leibes Christi, wohl ebenfalls im Anschluss an das auch die Zahl des Namens Adam enthaltende Wort Jesu vom Abbruch des *ναός* Jo. 2_{19} ff., gefasst ist. Diesen Adamsleib hat Christus gebildet und mit dem heiligen Geiste gesalbt. Das muss nicht, kann aber genau die Vorstellung des Schriftchens de montibus Sina et Sion sein, wie sie S. 4 f. 2) und 6) besprochen wurde. Die Wahrscheinlichkeit erhöht sich, wenn wir bemerken, dass die Formel secundum carnem an mehreren Stellen (c. 10, p. 256_{21}, c. 18, p. 265_{14}, c. 20, p. 267_{8}), in de pascha c. vorkommt. Dürfen wir daran die Vermutung knüpfen, der Verf. habe die christologische Formel *κατὰ πνεῦμα — κατὰ σάρκα* angewandt, so liegt es nahe, dieses *πνεῦμα*, d. h. das in Christus inkarnierte Göttliche, als den erwähnten hl. Geist der Salbung zu verstehen. Die Salbung ist dann eben durch das Zusammenwohnen des präexistenten Geistes mit dem Fleische zustande gekommen. Vielleicht spricht auch

die Ersetzung der Formel spiritu dei edoctus c. 6, p. 252_{13}, c. 11, p. 258_{10} f., durch dei sapientia instructus c. 7, p. 253_{24} für diese Combination. Eine starke Stütze würde diese Auffassung erhalten, wäre Christus, cap. 1, p. 248_{12}, zweifelsohne als „der Geist“ bezeichnet.

Der Verfasser sagt im Eingang der Schrift Gott dem Vater und Christus seinem Sohne, dem Herrn und Gott, Dank für die Antwort, die sie seinem suchenden Geiste erteilten. Den Sohn charakterisiert er dann in einem Relativsatz, dem sich ein zweiter unterordnet, als den nach seinem Opfertod Auferstandenen, der pollicitus est discentibus suis vitam aeternam et dedit pignus spiritus sancti gratiam credentibus in passione et resurrectione sua. Dann fährt er fort: in quo spiritus ipse dominus volentibus id est totis fidei viribus quaerentibus servis suis revelat alta mysteria . . . . Sicherlich greift er in diesem Satze von der Gabe des hl. Geistes auf die Person des Sohnes, der er neben dem Vater Dank gesagt hat, zurück. Ist es die Gabe des hl. Geistes, die ihn seines Problems Lösung finden liess, so hat er in dieser Gabe doch einen Beweis der Hilfe des Herrn selbst. Dann aber passt es vorzüglich, wenn man liest: in quo (pignore) spiritus ipse, dominus, volentibus . . . . revelat alta mysteria oder auch in quo spiritus, ipse dominus, etc. Freilich kann man auch spiritus als Genitiv verstehen, etwa unter Hinweis auf 2 Co. 3_{18}. Aber m. E. spricht die Anspielung auf 1 Co. $2_{9,\,10}$, die mir an unserer Stelle vorzuliegen scheint, gegen diese Fassung. Dass 1 Co. 2 oftmals binitarisch verstanden wurde, fällt dann fernerhin in die Wagschale. Diese Beobachtung liesse sich weiter auch gegen die Heranziehung von 2 Co. 3_{17} (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν) zur Erklärung der Identifikation von Christus und spiritus verwerten. Nicht nur der auferstandene Geist = Christus, sondern Christus schlechthin wird dann hier als spiritus ipse bezeichnet. Damit würden die vorhin versuchten Kombinationen bestätigt. Der übrige Inhalt der Schrift spricht jedenfalls nicht gegen die Konstatierung binitarischer Gedanken. Der Begriff trinitas kommt zwar vor, aber ohne Beziehung auf die „Trinität“ (cf. cap. 19, p. 266_{23}), und der Schluss (cap. 23, p. 269_2 ff.) der Schrift zeigt nur von einer Binität Spuren.

Nach alledem ist es wahrscheinlich, dass wir in der Gotteslehre der Schrift ein Beispiel jenes Binitarismus vor uns haben, dem zufolge sich mit der Auferstehung die Zweiheit: Vater und Sohn zu der ungleichartigen Trias: Vater, Sohn = Geist, gratia spiritus sancti entfaltet.

Tertullian.[1]

Zur Frage nach einer binitarischen Theologie scheint ein Schriftsteller sehr wenig Material bieten zu können, der mit Emphase ausspricht: dico alium esse patrem, et alium filium, et alium spiritum (ed. Oehler, Bd. II, p. 662, adv. Prax. c. IX); der durch die gegenseitigen Anreden der drei Personen der Trinität im A. T. wie die Unterschiedenheit des Sohnes vom Vater, so auch die Unterschiedenheit des spiritus vom Sohne und Vater[2]) beweisen will; der die distinctio trinitatis und den numerus trinitatis (ib. c. XI u. c. XII, p. 666) hoch einschätzt und von der trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus redet[3]), der den Parakleten, den vom Sohne unterschiedenen Geist, für eine persona erklärt, so gut wie den Sohn[4]), der den spiritus tertium nomen divinitatis und tertius gradus majestatis nennt (ib. c. XXX, p. 697), der gradu, forma, specie in Gott eine Dreiheit statuiert (c. II, p. 655); der sich den göttlichen Wesensbeistand durch die Begriffe radix - frutex - fructus, fons - flumen - rivus, sol - radius, - apex, verständlich zu machen sucht und ein Hervorgehen des

1) Aus Gründen der Sachordnung — die mich freilich nicht bestimmen konnten, die beiden als Victorins litterarisches Eigentum überlieferten Stücke voneinander zu trennen — ist Tertullian an diese Stelle gerückt.

2) l. c. p. 666, c. XII: im Anschluss an Gen. 3_{22}, und c. XI: animadverte etiam spiritum loquentem ex tertia persona de patre et filio. . .

3) cf. De pudicitia cap. 21, Corpus Script. ecclesiast. latin. Vindobonae editum, vol. XX. Tertulliani opera pars I, ed. Reifferscheid et Wissowa. p. 271_4 f.

4) cf. z. B. die Aussagen von der per alias proximas personas verwalteten Monarchie mit den darauf folgenden Bemerkungen über die consortes substantiae patris adv. Pr. c. III bei Oehler, l. c. p. 656 f. und die persona paracleti c. IX, p. 663; ferner c. XI und c. XII, p. 666.

Sohnes aus dem Vater, des Geistes aus dem Vater und Sohne lehrt (cf. adv. Prax. c. II, c. XII).

Trotz dieser Sätze Tertullians kann unsere Untersuchung an seinen Schriften nicht, ohne sie zu prüfen, vorübergehen. Schon die Andeutungen Harnacks[1]) und deutlicher noch eine Bemerkung Loofs[2]) weisen uns auf Spuren des Binitarischen, die sich auch bei diesem Schriftsteller konstatieren lassen. Sehen wir zunächst in adv. Prax. zu! Tertullian bemerkt ausdrücklich von den drei „Personen“ der Trinität, sie seien tres gradu d. h. der Entwickelungsstufe nach. Legt das nicht die Vermutung nahe, dass für ihn die Entwickelungsstufe des hl. Geistes als einer besonderen persona nach Christi Auferstehung beginne, während vorher nur eine göttliche Zweiheit vorhanden war? Es lassen sich Sätze anführen, die eine personale Abgeschlossenheit des Geistes gegenüber dem Sohne mit Bedacht erst vom Zeitpunkt der Auferstehung an zu lehren scheinen[3]), ja adv. Prax. c. XXX, p. 697 erscheint das tertium nomen divinitatis, der tertius gradus divinitatis mit der Ausgiessung des Geistes durch den Erhöhten zugleich gesetzt. Hält man damit die Aussage zusammen, der Geist sei tertius a patre et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio (adv. Prax. VIII, p. 662), so wird man auch diese Bilder auf eine Entfaltung der Zweiheit Vater und Sohn zur ökonomischen Dreiheit in dem Momente der von dem Erhöhten ausgehenden Ausgiessung des Geistes beziehen. Hinzu kommt, dass eine ganze Reihe von Zeugnissen zu Gebote steht,

---

1) D. G.[3], I, S. 537, Anm. 1. Harnack sagt hier: „Das Moment der Persönlichkeit des Geistes ist bei Tertullian lediglich eine aus logischer Konsequenzmacherei stammende Errungenschaft“ und weiter unten: „Beachtenswert ist, dass noch Tertullian sehr häufig den präexistenten Christus dei spiritus genannt hat, s. de orat. 1 . . . apol. 21; adv. Prax. 26; adv. Marc. I, 10, III, 6_6; IV, 21.“

2) cf. R. E.[3], IV, S. 40_1 ff.

3) cf. adv. Prax. c. XXV, p. 688: paracletum quoque a patre se postulaturum, cum ascendisset ad patrem, et missurum repromittit, et quidem alium. sed iam praemisimus, quomodo alium. caeterum, de meo sumet, inquit, sicut ipse de patris. ita connexus patris in filio et filii in paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ex altero.

die kaum noch einen Zweifel darüber übrig lassen, dass für die Zeit bis zu diesem Ereignis Geist und präexistenter Gottessohn nur eine göttliche persona darstellten.

Es ist die zweite göttliche Person, die nach adv. Prax. XIV, 671, Num. 12_6 ff. zu Aaron und Mirjam spricht: etsi fuerit prophetes in vobis, in visione cognoscar illi, et in somnio loquar illi, dieselbe, von der es heisst: dicimus . . et filium suo nomine eatenus invisibilem, qua sermo et spiritus dei ex substantiae condicione jam nunc, et qua deus et sermo et spiritus dei . . . c. XIV, p. 671 [1]) die auch am Ende des Kapitels im Anschluss an Klagel. 4_{20} personae paternae spiritus genannt wird. Also ein Sohn, ein Wort, das die Funktionen wie den Namen [2]) des spiritus trägt! Es ist die zweite göttliche Person, die allein bei der Weltschöpfung beteiligt gedacht wird, deren alleinige Thätigkeit nach dieser Richtung, Ps. 32_6 zum Ausdruck bringt, — wie das die Anführungen von Prov. 8_{27}, Rö. 11_{34}, 1. Co. 2_{11} im Zusammenhang von Cap. XIX, p. 687 und die Entwickelung der Gedanken in c. VII, 660 bestätigen — da sie als das im Wort wirksam gewordene weltschaffende göttliche Vermögen mit dem Namen sermo so gut wie mit dem Namen spiritus und sophia bezeichnet werden kann. Es ist schliesslich auch die zweite göttliche Person, die als spiritus dei bei der menschlichen Geburt Christi thätig ist [3]). Die Identität des Lc. 1_{35} erwähnten hl. Geistes mit dem „Worte" ist dem Tertullian — der Passus ist bedeutsam — völlig selbstverständlich, da ja spiritus und sermo, wie sich schon aus der Wortbedeutung dieser Ausdrücke ergiebt, überhaupt nicht als zwei Grössen zu denken sind, die einander gegenübergestellt werden könnten, vielmehr nur zwei konstitutive Seiten derselben „Person"

---

1) cf. ib. p. 670: hic ex diverso volet aliquis etiam filium invisibilem contendere ut sermonem ut spiritum. . .

2) Denn um diesen, nicht nur um eine inhaltliche Charakteristik handelt es sich doch, wenn Tertullian sich für die Unsichtbarkeit des Sohnes darauf beruft, dass dies bei dem sermo und dem spiritus selbstverständlich sei.

3) Dicens (scil. Lucas) . ., spiritus dei, etsi spiritus dei, tamen non directo deum nominans, portionem totius intelligi voluit, quae cessura erat in filii nomen. hic spiritus dei idem erit sermo. adv. Prax. c. XXVI, p. 689.

repräsentieren, die daher bald als spiritus, bald als sermo auftreten kann [1]).

Dass aber nicht nur mit der Wirksamkeit des spiritus dei, sondern auch mit der des spiritus sanctus die Thätigkeit des Sohnes gemeint sei, bestätigt c. XXVII, p. 691 [2]) — die Möglichkeit, T. hätte sich unter dem spiritus dei einen Geist neben dem bekannten „heiligen" Geiste vorgestellt, ist freilich schon durch die angeführten Aeusserungen bei sachgemässer Exegese ausgeschlossen.

So erscheint Name und Funktion des heiligen Geistes bis an die Schwelle des N. T.s durch die zweite Person der Gottheit absorbiert. Das Gleiche gilt weiterhin auch in Bezug auf die geschichtliche Person des Herrn. Nach der Regel de spiritu s. virgo concepit, et quod concepit, id peperit; id ergo nasci habebat, quod erat conceptum et pariundum, konnte ja auch nur fortgefahren werden: id est spiritus cuius et vocabitur nomen Emmanuel . . . c. XXVII, p. 691. Das sanctum, das die Jungfrau gebiert, ist demnach der mit dem

---

1) Cf. c. XXVI, p. 689: Keine Rede, die nicht ihren Bestand durch den „Geist" hat und die nicht eine Bethätigung dieses „Geistes" ist: et spiritus substantia est sermonis, et sermo operatio spiritus, et duo unum sunt.

2) In gleichem Sinne könnte die Stelle (Esaias) dicendo: deus in te et tu deus, duos proponit qui erant in Christo et spiritum sanctum (c. XIII, p. 668) verwertet werden, wenn man den Wortlaut des Textes bei Oehler acceptiert. Da es sich, wie das Folgende zeigt, hier nicht um die Zweiheit Mensch und Gott in Christus handelt, auch nicht um die Zweiheit Sohn und hl. Geist, sondern um die Auseinanderhaltung Gottes und Christi, so ist zunächst die Weglassung der Interpunktion hinter qui erant nicht angängig. Aber auch die Fassung der Worte in Christo et spiritum sanctum als beiläufiger Zusatz, um auch bei einer Auseinandersetzung über Gott und Christus die in Christus vorhandene dritte Person wenigstens anzudeuten, ist doch misslich. Denn an dieser Stelle erscheint eine solche Bemerkung deplaciert. Viel näher liegt es m. E., will man dem von Oehler gebotenen Texte folgen, die Worte „in Chr. etc." als Erklärung des vorangehenden Citats: quia in te deus est, zu verstehen. Dann aber ist sp. s. hier der Präexistente. Die Textgestalt, die Oehler giebt, ist jedoch kaum haltbar. Liest man etwa — eine Lesart, die an dem handschriftlichen Befunde entschiedene Stützen hat — duos proponit: qui erat in Christo et spiritum ipsum, so müssten die Worte „qui erat in Christo" auf Gott, die Worte „et spiritum ipsum" auf Christus gehen, der dann als der Geist *κατ' ἐξοχήν* gedacht wäre, also ebenfalls — wenn auch diese Bezeichnung nicht gewählt ist — als der heilige Geist.

hl. Geiste identische spiritus dei (ib.). Schon die neutestamentlichen Berichte geben nach T. die Gleichung an die Hand, fleischgewordenes Wort = fleischgewordener Geist[1]). Deshalb gilt: sicut . . Joanne dicente, sermo caro factus est, spiritum quoque intellegimus in mentione sermonis, ita et hic (Lc. 1) sermonem . . agnoscimus in nomine spiritus, (c. XXVI, p. 689). Ist Christus fleischgewordener hl. Geist, so kann man das inkarnierte Wort begreifen als eine Mischung von Geist und Fleisch[2]), beide Substanzen als persönliche Subjekte gedacht, die wie sie ihre eigene Thätigkeit ausüben, so auch ihren eigenen Ursprung und ihre eigene Daseinssphäre haben[3]). Demnach wird man urteilen müssen, der heilige Geist und das Wort Gottes sind bis zur Auferstehung des Herrn nicht zu trennen, sie bilden nur eine Grösse, und so natürlich war es dem Tertullian, den Begriff des spiritus dei mit der zweiten Person zu verknüpfen, dass er z. B. 1. Co. 2_{11} ff. nach einer ihm durchaus geläufigen Exegese auf den Sohn bezieht[4]). Für eine dritte Person ist vor Jesu Auferstehung in der That kein Raum vorhanden.

Dennoch kennt Tertullian, wie wir bereits eingangs sahen, schon bei der Schöpfung den Geist als eine dritte göttliche persona, einen dritten arbiter und minister: die Anrede, Gen. 1_{26}: faciamus hominem, richtet sich mit an ihn[5]). Desgleichen redet in

---

1) alium Johannes profitebitur carnem factum, alium angelus carnem futurum, si non et spiritus sermo est, et sermo spiritus (c. XXVI, p. 689).

2) Si . . sermo ex transfiguratione et demutatione substantiae caro factus est, una iam erit substantia Jesus ex duabus, ex carne et spiritu, mixtura quaedam . . (c. XXVII, p. 691 f.).

3) Disce igitur cum Nicodemo: quia quod in carne natum est, caro est, et quod de spiritu spiritus, est. neque caro spiritus fit, neque spiritus caro. c. XXII, p. 692; cf. auch das Vorhergehende: ut spiritus res suas egerit in illo, id est virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit . ., dann c. XXIX, p. 695 f. u. c. XXX, p. 696: vox carnis et animae, id est hominis, non sermonis nec spiritus, i. e. non dei. . .

4) cf. c. XIX, p. 678, c. VIII, p. 661 f.

5) Adv. Prax. c. XII, p. 666 f.: immo quia iam adhaerebat illi filius, secunda persona, sermo ipsius, et tertia, spiritus in sermone, ideo pluraliter pronuntiavit, faciamus, et, nostram, et, nobis. Cum quibus enim faciebat hominem, et quibus faciebat similem? filio quidem, qui erat induturus hominem, spiritus vero, qui erat sanctificaturus hominem; quasi cum ministris et arbitris ex unitate trinitatis loquebatur.

Psalm 110 der Geist ex tertia persona de filio et patre[1]). Aber diese tertia persona spiritus ist ein spiritus in sermone[2]), und es lässt sich erfreulicherweise nachweisen, dass es eine Inkonsequenz Tertullians ist, wenn er diesen im Wort beschlossenen Geist, der noch gar nicht zu irgend welcher personaler Selbständigkeit gelangt ist, eine tertia persona nennt. Er selbst sagt nämlich: duos . . definimus, patrem et filium, et iam tres cum spiritu sancto, secundum rationem oeconomiae, quae facit numerum (adv. Prax. c. XIII, p. 669). Hebt nun die oeconomia des Geistes erst mit der Auferstehung Jesu an, — wie wir vorhin beobachteten, und wie es sich noch weiterhin zeigen wird — und ist es die ratio oeconomiae, quae facit numerum, so darf von einer tertia persona eigentlich erst nach diesem Termine geredet werden. T. selbst schreibt ferner c. VI, p. 659: sophiam . . exaudi, ut secundam personam conditam und macht es c. VII, p. 660 deutlich genug, dass diese sophia mit dem spiritus qui sermoni inerat, dem spiritus und animus dei, den Gott im Worte aus sich heraus gab, identisch ist. Zweifelsohne ist also nach dieser Version der spiritus in sermone die zweite und nicht die dritte persona.

So bleibt es denn dabei: Abgesehen von einigen als inkonsequent erweisbaren Angaben kennt Tertullian bis zur Auferstehung Jesu nur die Zweiheit Vater und Sohn, während der spiritus noch in der sermo enthalten ist und mit ihm eine Einheit bildet wie Sinn und Wort, Hauch und Laut[3]).

Freilich mit der Auferstehung Jesu wird es anders. Der spiritus qui cum sermone de patris voluntate natus est (c. XXVII, p. 691) geht aus der sermo als tertium nomen divinitatis hervor,

---

1) cf. XI, p. 666.

2) Adv. Prax. c. XII, p. 666 f. Einer ähnlichen Auffassung giebt Tertullian Ausdruck, wenn er adv. Prax. XIII, p. 669 den präexistenten Christus factus secundus a patre et cum spiritu tertius nennt.

3) Vergl. dazu c. VII, p. 660: sermone eius caeli confirmati sunt et spiritu eius omnes vires eorum, utique eo spiritu qui sermoni inerat. VIII, p. 662: sermo . . . spiritu structus est, et ut ita dixerim, sermonis corpus est spiritus. XII, p. 666 f., die citierte Stelle XXVI, p. 689: spiritus substantia est sermonis, et sermo operatio spiritus. . .

wie die Frucht aus dem frutex. Da dieser aber wiederum aus der Wurzel aufwuchs, ein Bild der Entfaltung des Sohnes aus dem Vater, so darf und muss von einem Ausgang des Parakleten aus Sohn und Vater geredet werden. Insofern kann auf der einen Seite Christus als den Vater um den Parakleten bittend und das acceptum a patre munus spendend gedacht werden[1]), während auf der anderen Seite das de meo sumet (c. XXV, p. 688) stark betont wird: wir haben hier nur den biblischen Ausdruck für T's Spekulationen über den heilsgeschichtlichen Ausgang des Geistes aus Vater und Sohn.

Eine ökonomisch-trinitarische Gesamtauffassung — das ist also etwa das Resultat der Untersuchung — die auf einer durchaus binitarischen Grundlage erwächst, beobachten wir in adv. Praxeam.

Lässt sich nun wahrnehmen, dass die trinitarische Krönung der Gotteslehre das Interesse des Montanisten Tertullian in besonderem Masse in Anspruch nimmt[2]), so liegt die Frage nahe:

---

1) Vergl. c. II, p. 655, c. IV, p. 657. Ferner: c. XXX, p. 697; Christus acceptum a patre munus effudit, spiritum sanctum, tertium nomen (numen) divinitatis et tertium gradum (nomen) majestatis cf. c. XVIII, p. 694. Christus bittet nach Joh. 14_{16} den Vater um den anderen Anwalt, der sich gegen den Sohn so wenig und so sehr ausschliessend verhält, wie der Sohn gegen den Vater; sic alium a se paracletum, quomodo et nos a patre alium filium, ut tertium gradum ostenderet in paracleto, sicut nos secundum in filio, propter *οἰκονομίας* observationem. ipsum, quod pater et filius dicuntur, nonne aliud ab alio est? c. IX, p. 693.

2) Es ist doch wohl etwas zu weit gegangen, wenn Harnack a. a. O. meint, Tertullian habe in der Schrift adv. Prax. den hl. Geist „auf Grund der Taufformel lediglich nach dem Schema der Logoslehre behandelt, ohne jede Spur eines selbständigen Interesses," und wenn er sagt: „das Moment der Persönlichkeit des Geistes ist bei Tertullian lediglich eine aus logischer Konsequenzmacherei stammende Errungenschaft". Gewiss hat ein gewisser schematischer Trieb zu dem Resultate beigetragen. Aber es scheint mir doch nicht zufällig zu sein, dass Tertullian in der Schrift adv. Prax. mehr als einmal die Hervorhebung der Trinität mit einer Erwähnung seines Jüngerverhältnisses zum Parakleten einleitet, cf. c. II, p. 654 f., c. XIII, p. 668 f., dass er den Parakleten c. XXX, p. 697 *οἰκονομίας* interpretatorem nennt (vergl. auch die Hervorhebung der Oekonomie in den eben citierten Stellen, ferner in c. III), und zugleich das Für-sich-sein des Parakleten mit besonderem Hinweis auf die observatio *οἰκονομίας* betont. Der Paraklet (d. h. die montanistische Prophetie) hat sein Augenmerk in besonderer Weise auf diesen Gegenstand gelenkt und das Interesse an den Realitäten der Oekonomie, zu denen ihm eben nicht zuletzt der dritte gradus des

Hat Tertullian etwa, als montanistische Einflüsse noch nicht oder nicht so stark bei ihm in Geltung standen, entschiedener binitarisch gedacht?

Auf diese Frage scheint der Befund im Apologeticum gleich mit einem „Ja" zu antworten. Apol. XXI ff. hat eine dritte Person des hl. Geistes keine Stelle. Statt der Reihe sol, radius, apex, wie sie uns in adv. Praxeam entgegentritt, nur radius ex sole, lumen ex lumine, de spiritu spiritus, de deo deus[1], statt einer dreifaltigen nur eine zweifaltige Einheit, statt einer persona spiritus sancti neben dem Logos nur ein Logos, der der spiritus dei bis ans Ende der Tage bleibt und von dem es heisst: delapsus in virginem caro figuratus nascitur, homo deo mixtus[2]. Auch keine Erwähnung eines hl. Geistes neben ihm, nachdem von Jesu Erscheinungen in Galiläa und von der Himmelfahrt geredet ist! Von dem geschichtlichen Christus kommt T. direkt cap. XXII auf die substantiae spiritales. Auch der Strom göttlichen Geistes, der die prophetischen Männer erfasste, und

---

Parakleten gehörte, hat Tertullian am besten durch eine Trinitätslehre, wie er sie gab, zu wahren gedacht.

1) Apol. c. XXI, Oehler, Bd. I, p. 198: Jam ediximus deum universitatem hanc mundi verbo et ratione et virtute molitum. apud vestros quoque sapientes *λόγον*, id est sermonem atque rationem, constat artificem videri universitatis. hunc enim Zeno determinat factitatorem, qui cuncta in dispositione formaverit; eundem et fatum vocari et deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum. haec Cleanthes in spiritum congerit, quem permeatorem universitatis adfirmat. et nos autem sermoni atque rationi itemque virtuti, per quae omnia molitum deum ediximus, propriam substantiam spiritum inscribimus, cui et sermo insit pronuntianti et ratio adsit disponenti et virtus praesit perficienti. hunc ex deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco filium dei et deum dictum ex unitate substantiae. nam et deus spiritus. et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius nec separatur substantia sed extenditur. ita de spiritu spiritus et de deo deus ut lumen de lumine accensum. manet integra et indefecta materiae matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris: ita et quod de deo profectum est deus est et dei filius et unus ambo. Ita et de spiritu spiritus et de deo deus modulo alternum numerum, gradu non statu fecit, et a matrice non recessit sed excessit.

2) Iste igitur dei radius . . delapsus in virginem quandam et in utero eius caro figuratus nascitur homo deo mixtus. caro spiritu instructa nutritur . . Das Binitarische tritt also hier auch im Zusammenhange mit den Formeln der synoptischen Geburtsgeschichte Jesu und mit dem christologischen Schema *κατὰ πνεῦμα, κατὰ σάρκα* auf. Vgl. unten 43, A. 3.

„der Geist der Heiligkeit“, dessen lebendiges Wasser die Christen trinken, oder „der heilige Geist“, der in ihnen betet[1]), muss nicht ein von dem spiritus-logos zu unterscheidender Geist sein.

Der Logos-Geist, von dem T. aussagt, er habe die Welt geschaffen und sei als Mensch geboren worden, ist, wie T. feststellt, auch ein bei griechischen Philosophen wohlbekannter Begriff. T. knüpft an ihre Theorien an, wenn er verbum, ratio und virtus, die er eben als die schöpferischen Kräfte Gottes bezeichnet hat, nun als zu dem spiritus Gottes gleichsam wie zu ihrem substantiellen Träger gehörig hinstellt. Das hier von T. befolgte Verfahren und die Auffassung, die es wiederspiegelt, zeigt ihn aber auch als einen Schüler älterer religionsphilosophischer Ideen, die in der jüdischen und christlichen Litteratur laut geworden waren[2]). Hier kennt man wie im Apologeticum eine ganze Reihe göttlicher Wirkungsformen — Wort, Weisheit, Kraft, Geist Gottes[3]) — die leicht hypostasiert gedacht werden, aber auch ebenso leicht nur wieder Eigenschaften Gottes darstellen können. Sind nun — und dies ist ein für unsere Untersuchung besonders wichtiges, in jenen älteren christlichen und jüdischen Konceptionen konstatierbares Faktum — diese göttlichen Wirkungsformen, sofern sie Hypostasen darstellen sollen, nicht etwas neben den anderen Wirkungsformen, fassen sie vielmehr als solche die verschiedenen göttlichen Wirkungsformen in einer Substanz zusammen, während sie als göttliche Eigenschaften nebeneinander Platz haben, so ist es verständlich, dass sie teils als nebeneinander bestehende nach einer bestimmten Seite hin charakterisierende Namen der einen Hypostase neben dem Vater vorkommen, teils als unterschiedliche Eigenschaften Gottes

---

1) Vergl. c. XVIII, p. 184, c. XXX, p. 234, c. XXXIX, p. 261.

2) Vergl. z. B. Lc. 1_{35} Act. 10_{38}, 8_{10}, Lc. 11_{49}, Joh. 1_{1}, Hebr. 1_{3}, Sap. Sal. $1_{4, 5, 7}$, 7_{7}, $9_{1, 2}$, Henoch $48_{1, 7}$, $49_{1, 3}$, ausserdem vergl. noch besonders Theophilus.

3) Vergl. zu dem Citat Anm. 1, a. a. O. p. 201: Christus ostendit, se esse verbum dei, id est *λόγον*, illud primordiale, primogenitum, virtute et ratione comitatum et spiritu fultum, eundem qui verbo omnia et faceret et fecisset; und c. XXIII, p. 215: Christus . . venturus cum totius mundi motu . . . ut dei virtus et dei spiritus et sermo et sapientia et ratio dei et dei filius.

ebenfalls jener einen, — je nachdem verschieden benannten — das göttliche Walten repräsentierenden Hypostase inhärierend gedacht werden können.

Es leuchtet ein, dass eine derartige Hypostasenchristologie, die fortwährend auf die Eigenschaften Gottes zurückgreift, stark monarchianisch gefärbt sein wird. Dieser Vermutung entspricht die Thatsache, dass im Apol. auch die mehr inferioristischen Züge der Logoslehre durch monotheistisch gerichtete Kautelen eingeschränkt sind. Es leuchtet aber ferner ein, dass eine Hypostase, die in sich das ganze göttliche Wirkungsvermögen zusammenfasst, wenn sie auch nach der jeweilig betonten göttlichen Wesenseigentümlichkeit genannt wird, eine zweite koordinierte, gleich ursprüngliche Hypostase neben sich ausschliesst. Es lassen sich nur zeitlich verschiedene Erweisungen dieser einen im Grunde auch nicht hypostatisch gedachten Hypostase denken.

So könnten wir also im Apologeticum eine monarchianisch-binitarische Theologie beobachten, die sich wohl gegen eine Dreiheit im Sinne der orientalischen Orthodoxie, nicht aber gegen eine ökonomische Entfaltung der einzigen, aus Gott hervorgegangenen hypostatischen Macht ausschliessend verhält.

Kommen wir nun vom Apologeticum zu der wohl ziemlich gleichzeitigen Schrift de baptismo, so will es scheinen, als hätten wir eben zu viel vermutet. Nicht nur, dass der triadische Taufbefehl hier eine Rolle spielt [1]), nicht nur, dass von drei arbitris und drei sponsoribus, von drei Garanten des Heils, die dem Glauben bei der Taufe ihr Siegel geben [2]), die Rede ist: derselbe Geist, der bei der christlichen Taufe herabkommt, war einerseits schon bei der Weltschöpfung zugegen [3]), andererseits hat er mit dem Logosgeist anscheinend sehr wenig zu thun, so dass ausdrücklich betont wird, der geschichtliche Herr habe ihn nicht senden können, nur Gott vermochte es nach Jesu Auferstehung [4]).

---

1) C. 13, C.S.E.L. ed. Reifferscheid et Wissowa, Bd. I, p. 13_1 ff.

2) Ib. c. 6, p. 206_{18} ff.

3) Und zwar als „Geist über den Wassern," ib. c. 4, p. 204_4 ff., und als dem ersten Menschen eingeblasener Lebensodem, ib. c. 6, p. 206_{13} f.

4) Ib. c. 10, p. 209_{17} ff.

Das alles scheint auf einen gleich ursprünglichen Geist neben dem Logos schliessen zu lassen, der freilich seinen eigentlichen Wirkungsbereich erst in der Periode nach Jesu Auferstehung besass.

Doch dieser Schein trügt. Ich knüpfe an zwei Daten an, um das zu zeigen. 1. Der Geist, der auf Jesus am Jordan herabkam, war nach T.'s Angaben derselbe, wie der Geist, der bei der Christentaufe niedersteigt[1]. 2. Der spiritus propheticus, der auf dem Täufer ruhte, ging später auf Jesus über und vereinigte sich mit dem anderen auf Christus ruhenden Geiste, so dass Christus nun mit dem totus spiritus begabt war[2]. Kein Zweifel: der am Jordan herabsteigende Geist gehört auch zu dem totus spiritus, den Jesus besass, kein Zweifel auch, dieser totus spiritus ist ein Ausdruck für die Gottheit Christi. Ist jener in der Kirche — bei der Taufe — waltende Geist aber nicht verschieden von jenem Geiste vom Jordan, so stammt er aus dem Geiste, der Christi Gottheit ausmacht; so haben wir hier in dynamisch-monarchianischen Begriffsformen den Gedanken, dass der hl. Geist nach Jesu Auferstehung eine weitere Entfaltung des in Christus wohnenden spiritus-Logos sei, der natürlich bis zur Weltschöpfung in seiner Thätigkeit zurückzuverfolgen ist[3]. Wenn trotzdem eine Trias von drei sponsores behauptet wird, von denen der dritte der hl. Geist ist, so kann das eben nur in dem Sinne gemeint sein, dass die heilsökonomisch zeitlich und sachlich zu

---

1) c. 8, p. 207_{17} ff.: tunc ille sanctissimus spiritus super emundata et benedicta corpora libens a patre descendit, super baptismi aquas tanquam pristinam sedem recognoscens conquiescit, columbae figura delapsus in dominum, ut natura spiritus sancti declararetur per animal simplicitatis et innocentiae. . . .

2) c. 10, p. 209_{24} ff.

3) Ich bin in meiner Beweisführung nicht von c. 11, p. 210_{19} ausgegangen, weil der noch von Oehler recipierte Text in spiritum sanctum qui nondum a patre descenderat diese Möglichkeit ausschloss. Haben die Herausgeber der Wiener Ausgabe Recht — und das erscheint mir zweifellos — mit B. gegen Bmg. und Gel. in spiritum sanctum, qui nondum ad patrem ascenderat zu lesen, so ist mit diesen Worten mit einem Schlage bewiesen, was ich oben mühsam folgerte. Der hl. Geist muss erst — eine andere Auslegung verbietet m. E. der Kontext — seiner Gebundenheit an die geschichtliche Person Jesu, auf der er ruhte, durch den Tod des Herrn ledig werden, um zum Vater aufsteigen und von ihm gesandt werden zu können.

trennenden Entwicklungsstufen, die der eine göttliche Geist = Logos durchmacht, als besondere, persönlich gedachte specimina Gottes gefasst werden. Die ἐπίδειξις des hl. Geistes κατ' ἐξοχὴν beginnt nach Jesu Erhöhung, aber als neben dem Logos bestehende, gleichursprüngliche Hypostase ist dieser gradus oeconomicus nicht gedacht.

Diese Schlussfolgerungen bestätigt mir der Befund in der Schrift de oratione.

Die Worte sind bekannt und oft angeführt, die diese Schrift einleiten: dei spiritus et dei sermo et dei ratio, sermo rationis et ratio sermonis et spiritus utriusque, Jesus Christus dominus noster . . . novam orationis formam determinavit (cap. 1, C.S.E.L. p. 180_3 ff.) und einige Zeilen später (ib. l. 12): dei spiritus et dei sermo et dei ratio approbatus est dominus noster Jesus Christus, spiritus quo valuit, sermo quo docuit, ratio qua venit, und man kann auch sie sich nicht dadurch vom Halse schaffen, dass man versichert, Tertullian habe mit dem Worte spiritus nur eine Charakteristik der Qualität des Präexistenten geben wollen. Gewiss sind ihm die angeführten Namen bedeutungsvolle Bezeichnungen Christi, aber es sind doch eben Namen für den Präexistenten, an die Tertullian anknüpfen kann, und nicht blosse Beschreibungen seiner Wesensqualität, die er nach seinem Belieben wählte, Namen, an die er erinnert, um zu zeigen, dass Christus sie ihrer Bedeutung nach zur Wahrheit gemacht habe.

Kein Zweifel: hier liegt derselbe monarchianische Binitarismus vor, den wir im Apologeticum fanden, ja seine monarchianischen Voraussetzungen und die Konsequenzen, die gegen eine ursprüngliche Trinität m. E. aus ihm gezogen werden können, können hier fast noch deutlicher als dort konstatiert werden.

Wenn daneben die triadische Formel[1]) auftritt und der Pfingstgeist primus spiritus sanctus[2]) genannt wird, so haben wir an und für sich schon Grund genug, keine origenistische Dreiheit, sondern eine mit der Auferstehung Jesu eintretende weitere Entfaltung der göttlichen Zweiheit Vater und Geist an-

---

1) c. 25, C. S. E. L., p. 197_{27}, 198_1.

2) Ib. p. 197_{17}.

zunehmen. Und wiederum kommen uns für diese Annahme mehr dynamistisch gefärbte Anschauungen von dem Geiste in Christus und seinem Zusammenhange mit dem, was sonst noch göttlicher Geist heisst, entgegen: auf Christus geht wie in de baptismo der auf Johannes dem Täufer bisher ruhende Geist über[1]) und aus Christi Munde geht der Geist hervor[2]), der das Gebet belebt. Und daneben ists ein Geist, der in den biblischen Autoren des alten wie des neuen Testaments wirkt[3]), also ein Geist, der Geist der Propheten und jener als Pfingstgeist primus spiritus sanctus genannte Geist: kann man da, natürlich unter der notwendigen Voraussetzung, dass der auf Christus übergehende Geist des Johannes ein Bestandteil des die Gottheit des Herrn konstituierenden Geistes ist, anders schliessen, als: es giebt nur einen Geist = Logos neben dem Vater, der im A. T. wirkte, die Gottheit Christi in seiner Fülle zustande brachte und nun in der Kirche thätig ist, einen Geist in zwei relativ selbständigen Erweisungen, von denen die zweite freilich speciell spiritus sanctus heisst?

Dasselbe Bild ists dann auch, das wir aus den gelegentlichen Bemerkungen über den Geist in de patientia, de paenitentia, de cultu fem., ad martyras, ad uxorem, adv. Judaeos erhalten. Der Geist Gottes, der durch die Apostel redet, der dem Tertullian den rechten Bescheid giebt, der die Witwen und Jungfrauen rein erhält, dessen Wohnung die Christen sind und dadurch eine Behausung und ein Tempel Gottes, ist ein communis spiritus de communi domino et patre.[4]) Dieser Geist aber hat auf Christus in vollkommener Fülle geruht und ihn zur Offenbarung Gottes gemacht[5]), denn nach T.'s Auffassung ist in dem in der Fülle des Geistes erschienenen Christus nicht nur die Prophetie, die sich nach einer Manifestation Gottes im Fleische

---

1) c. 1, p. 180_{18} ff.

2) Ib. c. 9, p. 187_{6} ff.

3) Ib. c. 20, p. 192_{19} f., 193_{15} ff.

4) Vgl. Oehler Bd. I, de pat. c. VII, p. 600, ad. ux. c. II, p. 686, de cult. fem., lib. II, c. II, p. 686, de paen. cap. X, p. 661.

5) Vgl. de pat. c. III, Oehler Bd. I, p. 590 f.

sehnte[1]), sondern auch die, die eine Ausgiessung des Geistes voraussagte, principiell erfüllt[2]): Christus sendet also den Geist, der während seines Erdenlebens auf ihm ruhte und seine Gottheit konstituierte, nach seiner Erhöhung auf seine Gemeinde. Er, dessen Worte selbst enuntiationes spiritus sancti[3]) sind, salbt als der Erhöhte seine Gläubigen mit seinem heiligen Geiste.

Wir konstatieren hier also deutlich wieder einen Geist in Christus und in der Kirche, einen Geist, der trotzdem freilich nach Zeit und Form seines Auftretens ökonomisch differenziert werden kann[4]).

Einer festeren, mit der höheren Christologie verknüpften Form der Lehre von dem einen vom Vater ausgehenden Logos-Geiste begegnen wir dann wieder in adv. Hermogenem. Zunächst taucht jene monarchianisch-binitarische Kombination, die wir am deutlichsten in de oratione antrafen, wieder auf. Der Geist erscheint neben sophia, valentia, sensus, sermo und virtus als eine vis dei, ein nisus animi Gottes, der aber auch in der oben erörterten Weise als Hypostase oder als inhärierende Eigenschaft einer Hypostase aufgefasst werden kann[5]). Beherrscht wird die christologische Erörterung in adv. Hermogenem aber durch eine der stoischen Theorie vom *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* analoge Auffassung des Verhältnisses Gottes zu seinem Worte.

Die sophia ruht als Gottes geistiges Vermögen in ihm. Sobald Gott seinen Sinn auf die Idee der Weltschöpfung richtet, wird sie geboren, als wirksames Princip aber erst als sermo aus Gott heraus gesetzt. So sind beide zugleich eine einheitliche

---

1) Vgl. adv. Jud., c. VIII; Oehler, Bd. II, p. 718.

2) Vgl. de paen., c. II; Oehl. Bd. I, p. 645 f.

3) De cult. fem. c. II; ib. p. 717: der hier citierte Spruch Mt. 19_{19}, 22_{39} steht freilich auch Lev. 19_{18}.

4) Wenn ad. mart. c. III, ib. p. 10 der spiritus sanctus xystarches und Jesus Christus, qui vos spiritu unxit epistates vester heisst, so ist es freilich zweifelhaft, ob diese Personifikation wirklich differenziert. Die Personifikation des Geistes de pat. c. XV, ib. p. 614 gilt jedenfalls nicht dem tertium der Trias.

5) Vgl. dazu das ganze XLV. Capitel, Oehler, Bd. II, p. 377 f.

Grösse und zugleich unterscheidbar[1]). Diese Konstruktion[2]) hat nun für uns ein erhöhtes Interesse, sofern die sophia wie bei Theophilus mit dem spiritus dei identifiziert wird. Und zwar geht diese Identifikation c. XVIII, p. 354 nicht davon aus, dass die sophia spirituelles (oppositum: materielles) Wesen sei, sondern davon, dass die sophia nach 1. Co. 2 bekanntermassen mit Gottes Innenleben übereinkomme. Dieser mit der sophia gleichgesetzte spiritus tritt dann in dem Citat Ps. 32_6 als in und mit der sermo gemeinsam schaffende göttliche Macht auf[3]).

Wir haben in dieser Auffassung nicht nur wiederum einen Typus binitarisch-monotheistischer Theologie — es ist ja Gott in seinem Geistesleben, der durch den sermo in Aktion tritt — sondern auch eine Theorie, die uns klar macht, wie Tertullian seine naive Grundanschauung von dem einen Geist aus Gott, der in den verschiedenen Heilsperioden unter verschiedenen Bedingungen und in verschiedenen Formen sich wirksam erwies, mit der feststehenden Lehre von dem Wort, das Fleisch ward, gelegentlich anschaulich verknüpfte. Die Zweiheit von Laut und Gedanke ist in der Rede zur Einheit verbunden: in analoger Weise waren spiritus und sermo, als sie aus Gott hervorgingen, eine virtuell zweifaltige Grösse. Es konnte also sehr wohl der prophetische Geist und das zu irdischer Existenz bestimmte Wort als eine Person im A. T. wirken, es konnte der heilige Geist von der Jungfrau Maria Fleisch annehmen, und doch zugleich das Wort auf Erden erscheinen.

Aehnliche Gedanken stehen gewiss auch im Hintergrunde der im Apologeticum und im Eingange von de baptismo sich findenden binitarischen Aeusserungen, doch spielt hier auch die andere Vorstellung, der zufolge der Geist zu der sermo als materielles Substrat gehört, hinein.[4]).

---

1) Vergl. ib. c. XVIII, p. 354, c. XXXII, p. 367, c. XLV, p. 377.

2) Verwandtschaft mit Theophilus ist hier nicht zu verkennen. Doch auch hier bietet schon die jüdische Spekulation Anknüpfungspunkte; cf. Jesus Sirach 24_1 ff., $_3$b, cf. 1_1 ff., vergl. auch Sap. Sal. 9_1, $_2$, und die schon vorhin aus Sap. Sal. citierten Stellen.

3) Ib. c. XLV, p. 377.

4) Der nach c. XXI, ib. p. 358 in der Genesis redende hl. Geist lässt sich nicht näher bestimmen.

Dass Tertullian nur eine mit Jesu Auferstehung anhebende, auf binitarischer Grundlage ruhende Trias lehrt, dass er den im dritten Gliede der triadischen Formel genannten Geist nur als eine unter eigentümlichen Bedingungen eintretende Erweisung und Entfaltung des einen mit dem Wort identischen Geistes fasste, dafür liefert die authentische Interpretation der Trias in der Glaubensregel, die uns in de praescriptione haereticorum überliefert ist, den gleichsam urkundlichen Beweis. Die Thätigkeit Gottes in den Propheten und in den Patriarchen kommt auf Rechnung der zweiten göttlichen Person, und das bei der Inkarnation auf Maria herabkommende Subjekt ist der Logos ex spiritu patris et virtute. Das dritte Glaubensobjekt aber wird an Jesus Christus mit den Worten angeknüpft: misisse vicariam vim spiritus sancti (sc. Jesum Christum creditur)[1]. Diese vicaria vis spiritus sancti ist es dann, die noch zweimal in der Schrift neben Christus in näherer Beziehung zur Kirche erscheint als der Geist, der die weiter zu tradierende Wahrheit den Aposteln vermittelt hat (Oehler, Bd. II, p. 11, cap. VIII), und als der Geist, den die Kirche durch ihre Veranstaltungen dem Gläubigen nahebringt (cap, XXXVI, ib. p. 34).

Bestätigung — und zugleich Ergänzung — erhalten wir auch in den weiteren, noch in Betracht kommenden Schriften Tertullians.

Die Schrift gegen Marcion muss ja darauf ausgehen, die enge Zusammengehörigkeit von A. und N. T. zu erweisen und zu diesem Behuf die Thätigkeit des Präexistenten im alten Bunde stark betonen. Dass aber diese alttestamentliche Thätigkeit des Präexistenten auf jeden Fall das spezielle Existenzrecht des Geistes im A. T. zum mindesten bedroht, leuchtet ein.

So ist es denn nur natürlich, wenn uns mannigfache Ausführungen zeigen, dass es ein unmögliches Unterfangen wäre,

---

1) Der lehrreiche Abschnitt in c. XIII ib. p. 14 lautet: . . . . . creditur, unum omnino deum esse, nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium demissum; id verbum filium eius appellatum, in nomine dei varie visum a patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex spiritu patris dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero eius et ex ea natum exisse Jesum Christum, exinde praedicasse novam legem et novam promissionem regni caelorum, virtutes fecisse . . . . . misisse vicariam vim spiritus sancti. . . .

charakteristische Unterschiede zwischen dem im A. T. thätigen Geist und dem in demselben Umkreise wirksamen Logos festzustellen [1]), unmöglich freilich nicht etwa nur deshalb, weil infolge ihrer identischen Funktionen ein unwillkürliches Zerfliessen der Grenzen zwischen Logos und Geist zu konstatieren wäre, sondern weil nach den betreffenden Aussagen Logos und Geist, einer zum Teil an traditionelle Schriftauslegungen anknüpfenden Ueberlieferung zufolge, zwei gleichberechtigte Bezeichnungen der einen göttlichen Person neben dem Vater für T. gewesen sein müssen [2]).

Das schliesst schon die weitere klar erkennbare Thatsache ein, dass auch die Schrift adv. Marc. neben dem Vater überhaupt

---

1) Vergl. Folgendes: profitemur, Christum semper egisse in dei patris nomine, ipsum ab initio conversatum, ipsum congressum cum patriarchis et prophetis, filium creatoris, sermonem eius, quem ex semetipso proferendo filium fecit, et exinde omni dispositioni suae voluntatique praefecit . . . ille est qui descendit, ille qui interrogat, ille qui postulat, ille qui iurat. Oehler, Bd. II, l. II, c. XXVII, p. 117 f.; ferner lib. IV, c. VI, p. 168: erit . . nostra praescriptio, qua defidimus, nihil Christo dei alterius commune esse debere cum creatore, ceterum creatoris pronuntiandum, si administraverit dispositiones eius, si impleverit prophetias eius, si adiuverit leges eius.; ib. IV, c. XIII, p. 187: ipse erat qui in prophetis loquebatur, sermo, filius creatoris; ib. IV, c. XXXIV, p. 251: apostoli satis iam audierant Moysen et prophetas, qui secuti erant Christum, credendo Moysi et prophetis; ib. III, c. V, p. 126: sive Christus iam tunc in semetipsum secundum nos sive prophetes de semetipso secundum Judaeos pronuntiabat . . .; ib. c. VIII, p. 173; ib. IV, c. X, p. 177; ib. c. XIII, p. 188. Vergl. übrigens de carne Chr. ib. c. XX, p. 458: se cecinit ipse Christus.

2) Vergl. ib. c. III, c. VI, p. 129: nos quidem certi Christum semper in prophetis locutum, spiritum scil. creatoris, sicut propheta testatur persona spiritus nostri, Christus dominus, qui ab initio vicarius patris in dei nomine et auditus sit et visus, scimus ipsius voces eiusmodi fuisse iam tunc Israeli exprobantis, quae in illum commissuri praedicabantur, dereliquistis dominum . . . si vero non in Christum, sed in ipsum potius deum volueris referre omnem Judaicae ignorantiae de pristino reputationem, nolens etiam retro sermonem et spiritum, id est Christum creatoris, despectum ab eis et non agnitum, sic quoque revinceris. non negans enim filium et spiritum et substantiam creatoris esse Christum eius . . .; ib. III, c. XVI, p. 143: hoc nomen ipse Christus suum iam tunc esse testatus est, cum ad Moysem loquebatur . quis enim loquebatur, nisi spiritus creatoris, qui est Christus; ib. IV, c. XXXIII, p. 247: In Jesaia . . . Christus, sermo scilicet et spiritus creatoris, Joannem praedicarat; cf. auch V, c. XI, p. 309: persona . . dei Christus dominus . . . . . . Christus persona creatoris dicentis; fiat lux. . .

nur einen (Logos-)Geist Gottes kennt, der im A. T. wirkt, in Christus ins Fleisch kommt und in der Kirche thätig ist. Allerdings sind die Bedingungen, unter denen er auftritt, je nach der Heilsperiode verschieden, und der Geist Christi ist nach Christi Auferstehung ein von ihm und dem Vater gesandter Geist. Wo aber bleibt die Möglichkeit der Differenzierung mit dem Resultate verschiedener nebeneinander von Anfang an bestehender Hypostasen, wenn derselbe Christus, von dem der 18. Psalm spricht und der Jes. 61_{10} zum Vater redet, mit den Worten eingeführt wird: in se enim et ecclesiam deputat, de qua idem spiritus ad ipsum . . [es folgt Jes. 49_{18}.] (IV, c. XI, ib. p. 182), wenn derselbe hl. Geist, der die verfolgten Jünger Christi lehren wird, wie sie sprechen sollen, dem Bileam den Segen statt des Fluches in den Mund legt, und zugleich derselbe Christus-Geist, der in Moses redete und hörte, Luc. 12_{13} ff. die Worte vom Richter und Erbschichter, anknüpfend an die alttestamentliche Stelle Exod. 2_{13} f., sprach (IV, c. XXVIII, ib. p. 235 f.), oder wenn es III, c. XXII, ib. p. 153 heisst: psalmus vigesimus primus canit ex persona ipsius Christi ad patrem: enarrabo nomen tuum fratribus meis, in medio ecclesiae hymnum sibi dicam. quod enim in nomine et spiritu ipsius hodie fieri habebat, merito a se futurum praedicabat?

Es ist nun aber ferner interessant, wahrzunehmen, wie im Zusammenhang mit der starken Betonung der Einheitlichkeit der göttlichen Offenbarungen jene sich anscheinend gegen die Hypostasenchristologie neutral verhaltende, mehr dynamistisch monarchianische Gedankenreihe, die a u c h nur neben Gott e i n e n Geist kannte, der sowohl im A. T. wie in der Kirche als inspirierende Gotteskraft wirksam, als auch auf Christus in ganzer Fülle ruhend gedacht war, — ich sage, es ist interessant, zu beobachten, wie diese Gedankenreihe hier wieder auftaucht und sich mit mehr hypostatisch gedachten binitarischen Vorstellungen verbindet[1]). Der Geist Gottes, der schon in Israel in den ver-

1) Cf. V, c. VIII, ib. p. 296 f.: pronuntiavit Esaias, prodibit virga de radice Jesse . . (folgt Jes. 11_1 ff.) Christum . . in floris figura ostendit oriturum ex virga profecta de radice Jesse, i. e. virgine generis David, filii Jesse, in quo Christo consistere habebat

schiedensten Bekundungen zu Tage trat, der aber, obschon er eine diversitas spiritalium documentorum repräsentiert, personifiziert in der aus Jes. 3_1 ff. entnommenen Figur des sapiens et prudens architectus zusammengefasst werden kann, erweist sich nach seinem Auftreten in dem geschichtlichen Christus — mit dem er sich nicht etwa erst im Verlaufe seines Lebens verbunden hat — als operatio gratiae spiritalis. Dieser selbe hl. Geist aber baut die Kirche als sapiens architectus und wirkt in ihr von Christus gespendet in derselben siebenfachen Mannigfaltigkeit der gratia spiritalis, in der er auch auf Christus geruht hat.

Eigentlich dynamistisch monarchianische Gedanken sind freilich durch diese Konstruktion ausgeschlossen. Zugleich aber erweist sich — besonders, wenn wir bedenken, dass auch nach den Angaben der Schrift ad. Marc. der Geist in Christus einer Vervollständigung durch Uebertragung des vorher mit Johannes dem

---

tota substantia spiritus, non quasi postea obventura illi qui semper spiritus dei fuerit, ante carnem quoque, ne ex hoc argumenteris, prophetiam ad eum Christum pertinere, qui ut homo tantum ex solo censu David postea consecuturus sit dei sui spiritum, sed quoniam exinde quo floruisset in carne, sumpta ex stirpe David, requiescere in illo omnis haberet operatio gratiae spiritalis, et concessare et finem facere, quantum ad Judaeos; sicut et res ipsa testatur, nihil exinde spirante penes illos spiritu creatoris, ablato a Judaea sapiente et prudente architecto et consiliario et propheta . .; und das Folgende: accipe nunc quomodo et a Christo in caelum recepto charismata obventura pronuntiarit . . . iam nunc et illa promissio spiritus absolute facta per Joëlem (folgt Joel 3_1 ff.) . . . et utique si in novissimos dies gratiam spiritus creator repromisit, Christus autem spiritalium dispensator in novissimis diebus apparuit . . . apparet et de temporum ultimorum praedicatione hanc gratiam spiritus ad Christum praedicatoris pertinere . compara denique species apostoli et Esaiae — folgt eine Vergleichung von Jes. 11_2 ff. und 1. Cor. 12_{8-11} — vide apostolum et in distributione facienda unius spiritus et in specialitate interpretanda prophetae conspirantem. Cf. damit V, c. XVII, ib. p. 323 und III, c. XXIII, p. 154: abstulit dominus Sabaoth a Judaea et ab Hierusalem inter cetera et prophetam et sapientem architectum, spiritum scil. sanctum, qui aedificat ecclesiam; ferner III, c. XVII, ib. p. 145: si . . plenitudo in illo spiritus consistit, agnosco virgam de radice Jesse. flos eius meus erit Christus, in quo requievit secundum Esaiam spiritus sapientiae etc. neque enim ulli hominum diversitas spiritalium documentorum competebat nisi in Christum, flori quidem ob gratiam spiritus adaequatum, ex stirpe autem Jesse deputatum. . . Vergl. auch III, c. XX, p, 150: quia et aedem dei magis Christus aedificaturus esset, hominem scilicet sanctum, in quo potiore templo inhabitaret dei spiritus, in dei filium magis Christus habendus esset quam Salomon filius David . . . . . .

Täufer verbundenen Geistes auf Jesus fähig war[1]) — wie wenig doch auch die gelegentlich mit dem Begriffsapparat der „höheren Christologie" umgebene „Person" des spiritus-sermo eine scharf umrissene und begrenzte hypostatische Grösse war. Mit anderen Worten, wir erkennen auch hier wie im Apologet., de oratione, adv. Hermogenem — freilich dort in anderem Zusammenhange, als Folgerung aus anderen Prämissen — eine stark monarchianische Denkweise als Begleiterin der theologischen Anschauung von dem einen Logos-Geiste aus Gott, der, wenn er auch ökonomisch zeitlich und sachlich zur Zweiheit differenziert werden mag, dennoch ein Geist aus Gott bleibt[2]).

An der Einsicht, dass T. eine derartige monotheistisch gedachte Zweiheit lehre, die eine ursprüngliche, irgendwie nebeneinander bestehende Dreiheit ausschliesst, macht es uns übrigens auch nicht irre, wenn wir in adv. Marc. Anreden des prophetischen Geistes an Christus und Gegenüberstellungen beider antreffen[3]), die an die Auslegung alttestamentlicher Citate anknüpfen. Gegen die angeführten Thatsachen vermag diese rhetorische Bildlichkeit nicht aufzukommen.

Hauptsächlich im Zusammenhange mit der alten christologischen Formel κατὰ πνεῦμα — κατὰ σάρκα[4]) und dem Material der

---

1) Vergl. ipso iam domino virtutum sermone et spiritu patris operante in terris . . . necesse erat portionem spiritus sancti, quae ex forma prophetici moduli in Joanne egerat . . . abscedere . . . ab Joanne, redactam scil. in dominum ut in massalem suam summam (IV, c. XVIII, ib. p. 203).

2) Vergl. ecclesia eius dei, qui dum est, spiritus quoque eius operatur, V, c. XV, p. 320: der spiritus dei ist der wirksame Gott selbst.

3) Vergl. IV, c. XL, p. 268: Spiritus . . . propheticus velut iam contemplabundus dominum ad passionem venientem, carne scilicet vestitum, ut in ea passum, cruentum habitum carnis in vestimentorum rubore designat . . und V, c. XI, p. 309: cui respondet spiritus in psalmo ex providentia futuri. significatum est, inquit, super nos lumen personae tuae. persona autem dei Christus dominus. Ferner V, c. XVII, p. 324: et alibi spiritus ad patrem de filio. . . .

4) Vergl. de carne Christi c. V, Oehler, Bd. II, p. 434 f.: proprietas conditionum divinae et humanae, aequa utique naturae cuiusque veritate dispuncta est, eadem fide et spiritus et carnis. virtutes spiritus dei deum, passiones carnem hominis probaverunt; de resurr. carnis, c. LXIII, ib. p. 450 f.: [Jesus Christus] qui et homini deum et hominem deo reddet, carni spiritum et spiritui carnem. utrumque iam in semetipso foederavit, sponsam sponso et sponsum sponsae comparavit. de carne Chr. c.

synoptischen Geburtsgeschichte Jesu [1]) tritt dann schliesslich die Identifikation von πνεῦμα und Logos in de carne Christi und de resurrectione carnis auf. Der mit dem Geist identische Logos ists, der auf die Jungfrau herabkommt und von Maria Fleisch annimmt. Geist-Logos und Fleisch stellen dann im geschichtlichen Christus zwei Subjekte dar, auf die sich die der Gottheit und die der Menschheit würdigen und entsprechenden aktiven wie passiven Funktionen verteilen. Es ist natürlich, dass bei Gelegenheit der Aeusserung dieser Anschauungen, die ja die synoptischen Grössen der *δύναμις ὑψίστου* und des *πνεῦμα ἅγιον* in der Geburtsgeschichte mit dem Logos gleichsetzten, sich wiederum jene monarchianisch-binitarische Unterströmung, die eine Reihe göttlicher Eigenschaften mannigfach als Hypostasen und Wirkungsformen Gottes zu kombinieren vermochte, geltend macht [2]). Desgleichen — besonders, wenn wir die bei Gelegenheit der Schrift adv. Hermog. erörterte, anschauliche Vorstellung des Ineinander von Logos und spiritus erwägen — dass die Hervorhebung der Wortbedeutung von spiritus und sermo die durch die geläufige Gegenüberstellung von Fleisch und Geist nahegelegte Identifikation von sermo und spiritus gelegentlich noch

---

XVIII, ib. p. 455: dei filius ex patris dei semine, i. e. spiritu, ut esset et hominis filius, caro ei sola competebat ex hominis carne sumenda sine viri semine . . sic denique homo cum deo, dum caro hominis cum spiritu dei; caro sine semine ex homine, spiritus cum semine ex deo . . . igitur si fuit dispositio rationis super filium dei ex virgine proferendum, cur non ex virgine acceperit corpus, quod de virgine protulit? etc. etc.; c. XIV, ib. p. 450: cum de filio ipso sit pronuntiatum: minuisti eum modicum quid citra angelos, quomodo videbitur angelum induisse, sic infra angelos deminutus, dum homo fit, qua caro et anima et filius hominis? qua autem spiritus dei et virtus altissimi, num potest infra angelos haberi. deus scil. et dei filius?

1) Vergl. de carne Christi c. XVI, ib. p. 453: dei verbum potuit sine coagulo in eiusdem carnis transire materiam, und c. XVII, ib. p. 454: in vulvam ergo deus verbum suum detulit mit dem oben Citierten u. c. XIX, ib. p. 457: dei spiritus . . . descendit in vulvam.

2) Vergl. de carne Chr., c. XIX, ib. p. 456: de domino scriptum est: et ex deo natus est. merito, quia verbum dei, et cum verbo dei spiritus, et in spiritu dei virtus, et quidquid dei est Christus. qua caro autem non ex sanguine nec ex carnis et viri voluntate, quia ex dei voluntate verbum caro factum est. Vgl. dazu auf S. 457: oro vos, si dei spiritus non de vulva carnem participaturus descendit in vulvam, cur descendit in vulvam?

selbstverständlicher erscheinen lässt[1]). Je deutlicher die binitarische Grundlage sich hier übrigens wieder zeigt, um so weniger haben wir Anlass, die daneben erwähnte Dreiheit[2]) nicht als solche anzuerkennen: sie ist eben nur als eine ökonomische nach Christi geschichtlicher Offenbarung zustande kommende Trias zu denken.[3])

Kehren wir nun zu der Frage, die wir vorhin aufwarfen, zurück. Hat Tertullian, bevor der Einfluss des Montanismus zu der Stärke gedieh, wie wir ihn in adv. Praxeam vorfinden, entschiedener binitarisch gedacht? Wir müssen jetzt diese Frage in dreifacher Hinsicht bejahen. 1. Tertullian zeigt vor adv. Praxeam nirgends die Anwendung des Begriffes persona auf den vom Auferstandenen gesandten Geist[4]). Freilich personifiziert er ihn. 2. Tertullian hat, so viel wir sehen, vor adv. Praxeam den Wesensbestand des vom Erhöhten gesandten Geistes in seinem Verhältnis zu Vater und Sohn noch nicht spekulativ reguliert und etwa auf eine Formel wie ,tertius a sole apex ex radio etc.

---

1) Vergl. de resurr. carn. c. XXVII, ib. p. 514.

2) Vergl. de res. carn. LVIII, ib. p. 545: ubi casus adversi apud deum? aut ubi incursus infecti apud Christum? ubi daemonici impetus apud spiritum sanctum..?

3) Relativ belanglos sind die Bemerkungen, die sich in de fuga in pers., in de exhortatione castit., de monogamia, de corona zerstreut finden. Jedenfalls dürfte de fuga VIII, Oehler, Bd. I, p. 476, zeigen, dass auch hier der ins Fleisch eingegangene Geist mit dem in den Christen wirkenden eine Grösse bildet, während man de cor. XV, ib. p. 456 dus Ruhen der tota divini spiritus gratia auf dem Reis aus Isais Stamme wie in adv. Marc. als Ausdruck der Fleischwerdung des Logos verstehen darf. Was de fuga XII, ib. p. 484 vom Geiste Christi, in de exhort. cast. IV, ib. p. 744 von dem Rat und der Majestät des hl. Geistes gesagt wird und in de monog. XII von dem hl. Geist in Paulus, fördert unsere Untersuchung kaum. Dagegen ist im Allgemeinen das Hervortreten des montanistischen Parakleten in einigen dieser Schriften zu betonen (vergl. de fuga IX, XI), dessen Weisungen mehrfach Beachtung finden. Endlich führt uns die Schrift de pudic. wiederum zu adv. Prax. zurück. De pudic. c. 21, CSEL a. a. O. p. 271 $_4$ f.: trinitas unius divinitatis pater et filius et spiritus sanctus geht augenscheinlich über die bisher geäusserten Anschauungen hinaus, kommt aber im Ausdruck wie in der Sache mit der in adv. Prax. gelehrten Trinität überein.

4) Es hängt gewiss mit dem Fortschritt Tertullians in dieser Beziehung zusammen, wenn das Citat Thren. IV, 20, adv. Prax., c. XIV, Oehler, Bd. II, p. 672 lautet: spiritus personae eius (d. h. patris) Christus dominus, während es adv. Marc. III, c. VI, p. 129 heisst: persona spiritus nostri, Christus dominus . . vergl. ib. V, c. XI, p. 309: persona dei Christus dominus.

gebracht. Wohl aus diesem Grunde kennt er vor der Schrift de pudicitia m. W. nur eine gnostische[1], nicht eine christliche trinitas. Der hl. Geist in der Kirche geht nach den Angaben vor adv. Praxeam vom Vater und vom erhöhten Sohne aus als vicaria vis spiritus sancti. Weiter spekuliert Tertullian nicht. 3. Der heilige Geist kommt als tertium, geschweige denn als tertia persona, vor der Erhöhung Christi nicht vor, wenn auch rhetorische Gegenüberstellungen von Sohn und Geist zu finden sind.

Im Uebrigen trafen wir in allem Wesentlichen den nämlichen ökonomisch-triadischen Entwurf auf binitarischer Grundlage vor adv. Prax. wie in dieser Schrift — nur, dass wir charakteristische Eigentümlichkeiten dieser Anschauungsform und die Bedingungen, die ihr Hervortreten begünstigten, jetzt näher kennen lernten.

Wir sahen, dass eine starke exegetische Tradition ihr die Wege ebnet, dass sie im Zusammenhange mit Reproduktionen der synoptischen Geburtsgeschichte Jesu und des alten christologischen Schemas spiritus — caro oftmals auftritt, dass sie sich mit der Theorie vom λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός in eigentümlicher Weise verbindet und besonders gern mit einer Christologie, die noch keine scharfe Grenzlinie zwischen Eigenschaften Gottes und Hypostasen zieht, eine Einigung eingeht.

Das Letztgenannte machte uns auf die Verschwisterung des Monarchianismus und des Binitarismus aufmerksam. Monarchianische Gedanken unterstützten, wie wir wahrnahmen, auch in naiv dynamistischer Form den binitarischen Entwurf.

Steht es nun so, dass wir sämtliche der angeführten Charakteristiken einer binitarischen Theologie mehr oder weniger deutlich auch in adversus Praxeam wiederfinden[2], so dürfen wir nunmehr mit noch grösserem Rechte als schon vorhin feststellen, dass der Versuch T.'s in adv. Prax., schon im A. T. eine dritte Person handelnd zu denken, eine Inkonsequenz Tertullians seiner eigenen Grundanschauung gegenüber bedeutet.

---

1) Vergl. adv. Valentin., c. XVII, Oehler, Bd. II, p. 404.

2) Man vergl. z. B. die Kapitel VII, VIII, XIX, XXVI, XXVII, XXIX, XXX, XXXI.

Buchdruckerei v. Ant. Kämpfe, Jena.

Thesen.

1. Die Theorie vom λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός neutralisiert die inferioristischen Tendenzen der apologetischen Christologie.

2. Die Theologie Tatians ist binitarisch.

3. Die Gotteslehre des Prudentius stellt ein in allem Wesentlichen übereinstimmendes Analogon zu der Marcells von Ancyra dar.

4. Die im Artikel VI der Konkordienformel vollzogene Korrektur Lutherscher Gedanken ist psychologisch berechtigt.

5. Eine Inkarnationslehre im strikten Sinne des Wortes ist weder ein erstrebenswertes noch ein erreichbares Ziel.

6. Die dogmatische Reflexion auf eine „reale Präexistenz" Jesu Christi ist für den Theologen unsrer Tage nicht das Resultat von Rückschlüssen aus der Bedeutung Jesu Christi (als des durch Gott von Ewigkeit her bestimmten, „vollkommenen Offenbarers und Vollenders der Menschheit"), sondern wird nur immer wieder durch die christologischen Gedanken des Neuen Testamentes hervorgerufen.

7. Wredes Einwendungen genügen nicht, um die Geschichtlichkeit des „Petrusbekenntnisses" in Frage zu stellen.

8. Die Aussagen Röm. 8_{34} und Gal. 2_{20} bleiben eine Schwierigkeit für die Annahme, das christliche Selbstbewusstsein des Paulus habe das Bewusstsein einer „totalen Lösung von der Sünde" involviert.

9. Die Erzählung in Genesis 3 liefert der christlichen Theologie weder eine unmittelbar verwertbare Aussage über die Entstehung des sittlichen Bewusstseins, noch darf man aus ihr einen biblischen Beleg für den Zusammenhang von Sündenbewusstsein und Schamgefühl entnehmen.

10. Der Brief des Plinius beweist nichts für die Abschaffung der abendlichen Agapen in der Folgezeit.

Lebenslauf.

Ich Waldemar Karl Ludwig Macholz bin am 3. Mai 1876 als Sohn des Kaufmanns (jetzigen Bankiers in Berlin) Adolf Macholz und seiner Ehefrau Martha geb. Plagemann zu Danzig geboren. Von Quinta ab gehörte ich teils als Pensionär, teils als Stadtschüler, teils als Alumnus dem Königl. Joachimsthalschen Gymnasium zu Berlin an. Seit Ostern 1894 studierte ich in Tübingen (ein Semester), Berlin (ein S.), und Halle (fünf S.) Theologie. Im Dezember 1898 bestand ich in Halle das erste theologische Examen. Nach einem dreivierteljährlichen, ästhetischen und wissenschaftlichen Interessen gewidmeten Aufenthalte im Elternhause in Berlin wurde ich Oktober 1899 in das Königl. Predigerseminar zu Wittenberg aufgenommen, dem ich bis Oktober 1901 angehörte. Dem anregenden Gemeinschaftsleben dieser Jahre und der freundlichen Förderung, die mir von Seiten des Herrn Prof. D. Reinicke in dieser Zeit zu Teil wurde, verdanke ich auch mancherlei in wissenschaftlicher Hinsicht. Im Juni 1901 bestand ich das Examen rigorosum vor der hochwürdigen Falkultät in Halle und im Dezember desselben Jahres die zweite theologische Prüfung in Magdeburg. Seit dem 1. Januar 1902 bin ich vom Evangelischen Oberkirchenrat mit dem Amte eines Studieninspektors am Königl. Predigerseminar zu Naumburg am Queis betraut. Vorlesungen hörte ich bei den Herrn Professoren Beyschlag, Buder, Dilthey, du Bois-Reymond, Gottschick, Harnack, Haupt, Hering, Kähler, Kautzsch, Loofs, Nic. Müller, Neumann, Rothstein, Sigwart, Soden, Strack, v. Treitschke, Uphues, Weiss, Weizsäcker.

Indem ich der Toten in dieser Reihe in treuer Erinnerung gedenke, spreche ich meinen Lehrern allen, im Besonderen Herrn Prof. D. Loofs für die mannigfache Förderung, die ich von ihnen, z. T. auch in ihren Seminaren, erhalten habe, meinen herzlichen Dank aus.